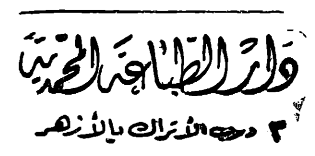
دكتور / محمد عبد الفضيل القوصي

جوانب
من التراث الفلسفي في الإسلام
رؤية منهجية

الطبعة الأولى
١٤٠٥ هـ — ١٩٨٤ م

مكتبة
المنارة الأزهرية



بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم

تصـــدير

يواجه المثقفون المسلمون اليوم قضية ملحة ينبغي أن يأخذوها على عواتقهم فى جدية واهتمام، وأن يفصلوا فى أمرها برأى حاسم، وأعنى بها قضية التلاقى بين التراث الموروث والشخصية الحضارية المتميزة للأمة الإسلامية من جانب، والجديد المستحدث من حضارات وافدة تحمل مع منتجات التقنية ومخترعاتها قيما سلوكية وثقافية مختلفة من جانب آخر.

وربما كان مبعث هذه المشكلة الخطيرة يعود إلى عهود أخذ الاستعمار فيها أمتنا الإسلامية من أقطارها جميعاً، حتى إذا آذنت شمس هذه العهود بالمغيب: وجد المسلمون أنفسهم إزاء تقدم صناعى هائل سبقتهم به أوربا من جهة، وإزاء ثروات إقتصادية تكتنزها أراضيهم من جهة أخرى.

والخطورة التى تنطوى عليها هذه الحقيقة جد واضحة؛ فالمسلمون اليوم يستهلكون بثرواتهم حضارة ليست من صنع أيديهم، ولا يشاركون فى إنتاجها إلا بقدر يسير لا يكاد يبين، وفرق هائل بين إستهلاك الحضارة وإنتاجها؛ فاستهلاك الحضارة الوافدة استهلاك أيضاً لقيمها ومعاييرها السلوكية، يؤدى فى غالب الأمر إلى دهشة من هذه القيم والمعايير، ثم إعجاب بها، ثم انسياق لها.

ومن هنا انبعثت تلك الثنائية الخطيرة التى يواجه المسلمون من خلالها هذا العصر، تقدم تكنولوجى حضارى هائل، ولكنه وافد وغريب فى ثقافته وقيمه الدينية والخلقية، وتراث موروث عزيز، عليهم أن يعتزوا به، وأن يحافظوا على قيمه ومعاييره.

فالمثقف المسلم اليوم أمام منحنى خطير؛ فإما أن يعثر على تلك المعادلة الصعبة التى تفصل فى الحضارات الوافدة بين الجانب التكنولوجى والصناعى

من جهة ، وبين جانب القيم والمعايير السلوكية والدينية من جهة ثانية ، وإما أن يتحول إلى مسخ شائه مضطرب ، يأخذ بقسط من هذا ، وبقسط من هـــذا ، دون نظام أو اتساق ، مما يصيب حياته النفسية والإجتماعية والفكرية بالتفسخ والقلق والانقسام .

على أن للفلسفة الإسلامية فى ذلك الموقف دوراً ينبغى أن تضطلع به ؛ فالفلسفة بوجه عام وجهة نظر من الميتافيزيقا والفيزيقا والإنسان والعالم ، وبعبارة أخرى : فإن الفلسفات المعاصرة جميعا قد انعتقت من إسار « تاريخ الفلسفة » ، وأصبحت كل واحدة منها تأخذ الأمور لحسابها الخاص وتنظر إليها نظرة جديدة لا تتصل بتاريخ الفلسفة إلا بمقدار ، ولا تتعرض لمسائلها إلا بالنزر اليسير الذى يخدم ما هى بصدده من تكوين نظرة جديدة لم يكن لتاريخ الفلسفة بها عهد من قبل .

وأكبر الظن أن فيلسوفاً — كابن سينا أو ابن رشد مثلا — لو انبعث من رقدته إلى عالمنا هذا المعاصر لاسترعت نظره مشكلات جديدة تتصل بحياة المسلمين وحضارتهم المعاصرة ، وموقفها من حضارات أخرى وافدة .

وما بالنا نذهب فى التخيل هـذا المذهب ؛ ألم يتناول هؤلاء الفلاسفة المسلمون بالبحث قضية العلاقة بين الدين والفلسفة بحثاً عميقاً مستقصياً؟ ألم تؤرقهم تلك المشكلة وتقض مضاجعهم جميعا ومن غير استثناء ؟

بلى .. فلقد كانت الفلسفة اليونانية تمثل لدى هؤلاء القدماء : حضارة وافدة ؛ وكان الإسلام بقيمه ومعاييره يمثل الحضارة الأصيلة ، فالتلاقى بين الحضارات كانت مشكلتهم أيضا كما هى مشكلتنا الآن وفى هـذا القرن العشرين ، فما نريد أن نقوله وأن نرفع عقيرتنا به هو أن على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية أن يبحثوا فى تاريخ الفلسفة بالقدر الذى يفيدون منه فى تكوين نظرة إسلامية اللحمة والسدى ، وفلسفية المصطلحات والإطارات ، وبهذا وحده — فيما يلوح لنا — نعيد إلى تلك الفلسفة الإسلامية حيويتها

الذاهبة ونبضها الحى ، ونضعها فى وظيفتها : تخـدم المسلمين وتدرء عنهم أخطاراً محدقة ، وتؤمن لهم مستقبلا تلوح بواكيره — فى عين الرائى — غامضة ومجهولة المصير .

وفى هذه العجالة — برغم كونها بحثا فى التراث الفلسفى الإسلامى — لن يعدم القارىء التى أضعها بين يديه : إشارات ولمحات إلى ما نريد ، وعسى أن تسهم تلك الإشارات واللمحات فى إعطائه بعض النقاط الإجمالية فى هذا الصدد .

والله ولى التوفيق ؟

الباب الأول

قضايا عامة

١ — تمهيد .

٢ — خريطة تقريبية لمشكلات الفلسفة الإسلامية .

٣ — اتصال العرب بفلسفات الأمم الأخرى .

٤ — مسار الحضارة العقلية الإسلامية .

٥ — المدارس السريانية .

٦ — مرحلة الترجمة .

٧ — دور أرسطو فى حركة الترجمة .

٨ — أصالة الفلسفة الإسلامية .

٩ — مجالات الفلسفة الإسلامية .

١٠ — علاقة الدين بالفلسفة وضرورة الفلسفة فى عالمنا المعاصر .

١ — تمهيـــد :

ضرورة المنهج فى الدراسات الفلسفية الاسلامية

لا نريد لهذه الدراسة التى نزمع القيام بها عن التراث الفلسفى الإسلامى: أن تكون حشداً لآراء فلاسفة المسلمين أو تكديساً لنظرياتهم ، فما نظن أننا بهذا نضيف جديداً أو نسهم بشىء مبتكر فى الدراسات الفلسفية فى الإسلام . بل إننى لأعتقد أن مثل هذا العمل الذى يقوم على حشد الآراء حشداً وتكديسها تكديساً أمام ناظرى القارىء : لخليق بأن يصيب من نفسه مللا وعزوفاً يصدانه عن الاستمرار فى متابعة تلك الجهود الفكرية الممتازة التى أفنى أولئك الفلاسفة أعمارهم فى استبطانها وسبر أغوارها ، وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار : صعوبة اللغـــة الفلسفية التى كتبوا بها والاحتياج فى فهمها إلى تمرس ودربة ، بل أكاد أقول إلى جهد ومكابدة !

على أن عمق القضايا الفلسفية التى طرحها فلاسفة المسلمين وصعوبة اللغة الفلسفية التى تناولوها بها يرتد فى نهاية الأمر إلى مقتضيات التخصص وضروراته ، فلكل ميدان — بطبيعة الحال — مصطلحاته ولغته ، كما أن تعاقب أجيال الباحثين فى هـذا الميدان أمر من شأنه أن يضيف إلى عمق قضاياه : عمقاً ، وخصوبة ، وأن يجعل مصطلحاته ولغته أكثر تخصصاً ودقة .

ولا نعتقد أن ميداناً ما من ميادين العلوم النظرية أو التطبيقية : يبرأ من تلك السمة ، وما أظن أن بوسع أمرىء لم يأخذ نفسه بمصطلحات الرياضة أو الكيمياء — أو أى علم شئت — أن يفهم من رموز هذه العلوم ومناحيها شيئاً ، بل إن الفنون التشكيلية وما إليها من فنون تتصل

بالجانب الشعورى والجمالى فى الإنسان قد أصابتها تلك العدوى ؛ فأضحت غنية بالمصطلحات والاتجاهات ، وأصبح تذوقها أو فهمها أمراً يحتاج إلى دربة ومران من نوع خاص ، ولم يعد الإحساس الشعورى المباشر بكاف وحده فى تذوق هذه الفنون أو الاستمتاع بها .

فماذا نريد لهذه الدراسة إن لم تكن مجرد حشد لآراء هؤلاء الفلاسفة؟ وقبل أن نجيب على هـــذا التساؤل المنهجى : يحسن بنا أن نطرح قضية ذات شقين :

أولا :أن لكل فيلسوف «رؤيته الخاصة» ، التى يتحدد بدءاً منها موقفه من قضايا الفلسفة على اختلافها ؛ فإذا جردنا الفيلسوف عن تلك الرؤية الخاصة : فقد جردناه تجريداً كاملا عن وصف الفيلسوف ، وإلا فماذا تكون الفلسفة إن لم تكن « رؤية خاصة » ، أو « زاوية محددة » : ينطلق منها المشتغل بالفلسفة إلى هذا الكون الشاسع الأبعاد ،مستشرفا إلى فاعله، ومصيره ، وغايته ؟

ثانياً : إن التراث الفلسفى الذى يجده الفيلسوف متاحاً له : واقع موضوعى لا يمكنه التغاضى عنه أو عدم المبالاة به ، بل لا بد له من أن يتخذ منه موقفاً خاصاً ، ذلك لأنه — حتى رفض الفلسفة وجحدها — هو نفسه ضرب من ضروب التفلسف كما أوضح أرسطو بجلاء ، فلامهرب للفيلسوف إذن من أن يقف من هذا التراث « موقفاً » ، أياً كان ذلك الموقف .

لكن هذا الموقف — تأييداً كان لهذا التراث أو إنكاراً ، تدعيماً أو جحداً — ليس يعنى بأى معيار من المعايير : أن تنطمس تلك « الرؤية الخاصة » التى ألمعنا إليها منذ برهة ، وفلاسفة الإسلام ليسوا بدعاً من

الفلاسفة ، وإسهامهم فى البناء الفلسفى ليس مجرد ترديد للتراث الذى أتيح لهم وانتهى اليهم ، كما سنعرض لهذا فيما بعد .

ومن هنا فسوف نلج أبواب هذه الدراسة العاجلة ونحن مزودون بمنهج يخيل إلينا أنه قمين بأن يجسد مذاهب أولئك الفلاسفة تجسيداً حياً ، وأن يمهد الطريق لدراسة مسهبة لكل واحد من تلك المذاهب ينتهى بها إلى اكتشاف الصورة التركيبية البنائية أو النظام system الذى يجمع الجزئيات فى نسق متكامل .

ونعتقد أن الخطوة الأولى التى ينبغى اتخاذها فى هذا السبيل . هى تحديد ما يمكن تسميته « بنقطة البـــدء » ، ونعنى بها تلك الفكرة المحورية التى استرعت اهتمام الفيلسوف ، حتى صب فيها كل طاقاته وجهده الإبداعى ، فهنالك من غير ريب . « بؤرة فكرية » إنتقاها الفيلسوف انتقاءا ، وبعث فى أوصالها حيوية وخصوبة ، واشتعلت جذوة الحماس فى عقله إزاءها .

والواقع أن الفيلسوف إذا تجرد من هـذه الحماسة تجاه فكرة ما ، وفقد بذلك المحور الذى ينبغى أن يبنى حوله نظامه الفلسفى الخاص به : فإنه سيجد نفسه — كما أوضح بعض الباحثين بحق — بإزاء كثرة كاثرة من التفصيلات الصغيرة المتناثرة ، أو بإزاء قائمة شاحبة من الوقائع(١) .

وبانتقاء الفيلسوف لهذه الفكرة المحورية وإضفاء سمة الأهمية عليها : يضمن لسيره فى تشييد بنائه الفلسفى : صفتين جوهريتين ، هما : الإتساق ، والشمولية ، ونعنى بالاتساق ترابط أوصال المذهب فى وحدة عضوية متكاملة وإنتاج مقدماته لنتائجه إنتاجاً صحيحاً ، ونعنى بالشمولية : بسط

---

(1) Dorothy Emmet : the nature of metaphysical thinking p. 199.

أطراف المذهب بسطاً شاملا لمختلف ميادين الفلسفة ومشكلاتها ، واحتوائها داخل هذا المذهب المتكامل الشامل(١) .

وأمام هذه الحقائق جميعاً ينبغى على الباحث فى تاريخ الفلسفة بعامة — وفى تاريخ الفلسفة الإسلامية بخاصة — أن يعثر على تلك الفكرة المحورية التى أشرنا إليها ، وأن يقبض بجمع يديه عليها ، وأن يتابع سيرها فى تفصيلات البناء المذهبى بأمرها ، بحيث لا تغيب عن ناظريه ، وبذلك يكتمل لهذا البناء : ما يمكن تسميته بالوحدة العضوية التى تجعل منه نسيجاً وحده .

أما الخطوة الثانية التى ينبغى أن يضطلع بها هذا المنهج : فهى البحث فى مكونات هذا البناء ، وذلك من خلال التراث الفلسفى الذى كان متاحاً للفيلسوف صاحب هذا البناء ، بدون إسراف فى طمس الذاتية الخاصة للفيلسوف بإرجاع كل عناصر مذهبه إلى عناصر سابقة ، وبدون جحد أو إنكار لكل صلة أو علاقة بتلك العناصر، وبهاتين الخطوتين الرئيستين : يمكن للباحث فى التراث الفلسفى الإسلامى أن يرى مذهب الفيلسوف موضوع الدراسة : خطاً ذا بداية ونهاية ، أو نقطة محورية تدور حولها بقية النقاط ، كما يمكن لمجموعة من الباحثين متضافرى الجهود : رسم مخطط شامل لتاريخ الفلسفة الإسلامية بوجه عام : يتصل فيه اللاحق بالسابق ، وتسلم فيه كل نقطة إلى ما يتلوها من نقاط ، بحيث لا تتوه المعالم الرئيسية والخطوط الدقيقة التى سلكها تاريخ هذه الفلسفة فى حلقاته المتواصلة على مدى الأجيال المتعاقبة .

---

(١) قارن : هوايتهد modes of thought p, 12-15

٢ — خريطة تقريبية لمشكلات الفلسفة الإسلامية :

لا نظن أن تياراً فلسفياً من بين التيارات الفلسفية العديدة التى يكتظ بها التراث الفلسفى العالمى قد ظفر من تاريخ الفلسفة بمثل ما ظفرت به الفلسفة الإسلامية من حجاج وجدل ، ومن تعارض بين آراء المؤرخين التى تفاوتت بين الإنكار الكامل لهوية هذه الفلسفة ووجودها ، و بين التسليم الكامل بهذا الوجود وتشييد البراهين عليه .

ولم يقف التعارض أو الجدل حول الفلسفة الإسلامية عند هذا الحد ، بل تعداه إلى الجدل حول ميادين هـــذه الفلسفة ، وحول مبررات استمرارها ، وحول ممثليها والناطقين باسمها .

وفى اعتقادنا أنه بالإمكان رد أسباب هذا الجدل والتعارض إلى قضايا رئيسية ثلاث :

أولاهما : قضية اتصال الفلسفة الإسلامية بالفلسفات الأخرى .

ثانيهما : قضية العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والإسلام .

ثالثهما : وظيفة الفلسفة الإسلامية عنـــد نشأتها ، وإبان نموها ، ثم مبررات استمرارها فى العصر الراهن .

أما فيما يختص بالقضية الأولى فلا مراء فى أن كثيراً من الأفكار الفلسفية اليونانية والهندية والفارسية قد وجدت طريقها — فى صورة أو أخرى — إلى أيدى المشتغلين بالفلسفة من المسلمين منذ عهد الترجمة ؛ أى أنها أصبحت « تراثاً » متاحاً لهم ، ومن هنا بدأت موجة من الجدل بين مؤرخى الفلسفة الإسلامية حول مدى أصالتها ؛ وهل هى ذات إبداع وإبتكار أصيلين ، أو انها لم تقم إلا بدور « الموصل الجيد » والدقيق فى

التعبير عن الفكر الأغريقى ، على حد تعبير فالزر (١) ، أو أنها ضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت فى لغة عربية ، على حد تعبير رينان (٢) ، أو أن عماد الفلسفة الإسلامية ما هو إلا اقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، على حد تعبير دى بور (٣) .

وانبعثت من هذه القضية الأولى أيضاً : موجة أخرى من الجدل حول تحديد ميادين الفلسفة الإسلامية ومجالاتها ، فهل تقتصر مجالات تلك الفلسفة على المدارس الفلسفية الاصطلاحية ، كالمدرسة المشائية التى تحتذى حذو أرسطو ، وتخلط بين آرائه وبين الأفكار الأفلاطونية المحدثة على النحو الذى سنراه عما قليل ، وكمدرسة الإشراق التى تحتذى حذو أفلاطون ، وتأخذ بالأفكار الأفلاطونية المحدثة ، وتخلط بينهما وبين أفكار شرقية هندية وفارسية ؟ ؟

وبهذا المعيار تصبح الفلسفة الإسلامية بوجه عام : حلقة تالية لحلقة الفكر الهلينى والهلينستى ، متأثرة بهما ودائرة فى فلكهما . أو أن دائرة الفكر الفلسفى الإسلامى تنداح لتصبح أوسع مدى وأكثر انبساطاً ، فتشمل علم الكلام والتصوف وأصول الفقه ، باعتبارها جميعاً تجسيداً للابداع الفكرى الإسلامى الخالص ، وهى تلك الدعوة الجهيرة التى أطلقها بعض الباحثين المسلمين فى أوائل هذا القرن (٤) ؟

---

(١) فالزر : دائرة المعارف البريطانية : مادة الفلسفة العربية المجلد الثانى:
p 188 , 189

(٢) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ١٦

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٠

(٤) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٢

أما فيما يختص بالقضية الثانية : وأعنى بها قضية العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والإسلام نفسه فقد أثارت موجات أخرى من الجدل ، فهل بالإمكان القول بأن هذه الفلسفة نتاج مشروع للتصور الدينى الإسلامى كما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة ؟ أو أن بينهما انشقاقاً لا يمكن رأب صدعه ؟ أو أن الهوة بينهما يمكن عبورها بإجراء « توفيق » بينهما؟ وهل من الممكن أن يكتب لمثل هذا التوفيق قدر من النجاح ، أو أنه محكوم عليه بالفشل والإخفاق منذ البداية ؟ إن القرآن الكريم والسنة قد تكفلا بوضع التصور الإسلامى لما بعد الطبيعة ، وذلك فى صورة « توقيفية » لا سبيل إلى التعديل فيها أو الإضافة إليها أو النقص منها ؛ فماذا يكون للفلسفة حالئذ من عمل ، والمجال مجال « اعتقاد »؟ إن الأمر ههنا لا يحتمل إلا الأخذ بأحد الطرفين : إما الإيمان أو عدم الإيمان .

فهل نقول كما قال بعض الباحثين(١) : إنه لا مناص من مواجهة مستمرة ، ما دامت الفلسفة تدعى لنفسها الحق فى فحص كل شىء — حتى المسلمات الاعتقادية presuppositions ، بينما يرى الدين أن كل شىء — بما فى ذلك الفلسفة نفسها — ينبغى أن تتسق مع تصوراته المستمدة من الوحى الإلهى ؟

أما القضية الثالثة : وأعنى بها وظيفة الفلسفة الإسلامية فإنها تضرب بجذورها إلى ذلك العهد الذى ترجمت فيه الفلسفة اليونانية ، فهل ترجمت تلك الفلسفة بجهود فردية ومن أجل غايات فردية أيضاً ؟ أو أنها كانت تلبية لحاجات العصر نفسه ؟

وأياً ما كانت الإجابة على هذا التساؤل، فهل ثمة مبررات تبرر استمرار وجود تلك الفلسفة فى عصرنا الراهن ، وأى وظيفة نرجوها من وراء دراستها ؟

---

(١) Dorothy Emmet : المصدر السالف p 197

٣ — إتصال العرب بفلسفات الأمم الأخرى :

أولا : فيما قبل الإسلام :

كانت البساطة هى السمة السائدة فى حياة العرب قبل الإسلام ؛ فكل ماحولهم من مظاهر الطبيعة ومعالمها سهل يسير ، كما أن أمور معاشهم وأحوالهم الإجتماعية لم تكن سوى مرآة عاكسة لهذه السهولة ولذلك اليسر ، ومن شأن مثل هذه الظروف أن تبعث على البحث عن المعارف والعلوم التى تعين على تسيير دفة الحياة العملية فى بساطتها وسهولتها .

وما يكون لنا أن ننتظر من مثل هـــذه الظروف أن تنتج استنباطاً فكرياً يتسم بالتعقيد والتركيب اللذين تنطوى عليهما المذاهب الفلسفية الشامخة التكوين والشاهقة البناء؟ حقاً إن للعرب فيما قبل الإسلام «حكماء» ، ولهم نظرات فى علوم الفلك ولهم معرفة يسيرة بشئون الطب ، ولكن ذلك كله لم يكن أكثر من شذرات تقوم أساساً على معرفة أخلاق الناس وعوائدهم وضروب سلوكهم ، وتسهم فى إطراد معارفهم اليومية العملية ، يقول الشهرستانى فى كتاب «الملل والنحل» فى خلال حديثه عن حكماء العرب «وهم شرذمة قليلة ، لأن أكثر حكمهم : فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات[١] » .

وجملة القول أن العرب فيما قبل الإسلام : كانوا — كما يقرر بعض الباحثين — غير مبالين كثيراً بالتأملات الفلسفية ذات الطابع الإستنباطى المعقد[٢] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ١٧١ .

(٢) لوفيفر : philosophy, Historibal and Critical. p. 227.

ثانياً : نقطة البدء :

كان انتشار الإسلام فى بلاد العرب نقطة تحول خطيرة فى كل جوانب الحياة العربية ، فلقد غير الإسلام من موازين هذه الحياة ومن معاييرها تغييراً حاسماً ، ولم يكن الجانب العقلى أو الفكرى لهذه الحياة بأقل تأثراً من بقية جوانبها ، بل كان — فى الحق — أعمق هــذه الجوانب تأثراً وأبعدها مدى .

لقد وجه الإسلام العقلية العربية كلها إلى الإيمان بما وراء الطبيعة المادية التى كانت تدور فى فلكها وتنحصر فى دائرتها ؛ فطلب من العرب أن « يؤمنوا بالغيب » ، وليس من قبيل الصدفة أن تكون صفة الإيمان بالغيب واحدة من أولى القضايا التى يقررها القرآن فى مفتتح سوره ، بل لعلنا لانبالغ كثيراً إذا قلنا إن الإيمان بالغيب يمثل انقلاباً خطيراً فى التصور الفيزيقى والميتافيزيقى والمعرفى للإنسان ، فالإيمان بالغيب : إيمان باللا محسوس واعتقاد بأن الوجود ثنائى التكوين ، وأن هذه الثنائية أمر لامحيد عنه فى تشكيل الوجود ، ومن ثم فإن التصورات المادية قاصرة وحدها عن تفسير الكون كله ، ولا بد من البحث عن تصور أكثر شمولا واتساعاً ، ثم إن الإيمان بالغيب يقتضى من المؤمن وسيلة معرفية أرقى من وسيلة الحس وحدها وأسمى منها قدرة وأبعد منها طاقة ، فوسيلة الحس مقبولة فى دائرتها وحدها ، وإذا تجاوزنا هذه الدائرة فلا مناص من بحث عن وسائل أخرى تلائم ذلك التجاوز وتناسبه ، ومن هنا فلقد يصح لنا أن نقول أن « الدجماطيقية » الحسية التى كانت سمة الحياة القبلية العربية قد انتهى أمرها بمجىء الإسلام انتهاءاً كاملا .

وجاء الإسلام أيضا لكى يوجه نظر الإنسان إلى البحث فى « تكييف »

الأشياء ، ويثير فى عقله تلك الدهشة السامية تجاه مألوف الحس ، وأن ينتشل هذا العقل من الخمود والركود اللذين أخذاه من أقطاره ، (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت) .

وليس يمكن للمرء أن يغض النظر وهو يتملى هذه الآيات عن تلك الاستثارة العقلية البارعة التى تنبعث فى النفس بصورة عميقة تلمس أعماق الأعماق منها ، إننا لنتصور الحياة العقلية العربية : بحيرة ساكنة هامدة ، حتى إذا ألقى فيها ما يحركها فإذا بمياهها تنداح دائرة إثر دائرة ، وكل دائرة تكون أكثر سعة وأرحب مدى من سابقاتها .

من المحال إذن أن تظل الحياة العقلية العربية على سابق عهدها من الخمود والركود ، بعد أن دبت فيها نوازع الحياة ، بل لا بد أن تتكيف هذه العقلية نفسها حتى تتسع لقبول هذه المفاهيم الجديدة ، وهكذا ينبغى أن نتصور دور الإسلام فى إيقاظ الحياة العقلية العربية من سباتها وفى توجيهها نحو ميادين أخرى من البحث فى الوجود والمعرفة ، لقد انعتقت هذه الحياة العقلية — بمجىء الإسلام — عن ربقة الحس المعرفى ، وعن إسار الدائرة المادية ، وانفتحت أمامها أبواب أخرى من البحث كانت موصدة أو مجهولة جهلا يكاد يكون تاماً . وهنا أيضاً ينبغى أن نلتمس « لحة اليقظة » أو « نقطة البدء » التى انطلقت منها الحياة العقلية العربية ، فهذه الحياة — مثلها كمثل أية عقلية أخرى — تربة صالحة للاستنزاع والاستنبات ، بل ربما كانت تلك الحياة العقلية العربية أكثر خصوبة وأعمق تقبلا لمفاهيم الإسلام وتصوراته الميتافيزيقية من غيرها من الأمم .

إننا حين نلتمس « لحة اليقظة » أو « نقطة البدء » فى هذه الحياة العقلية فى محيط التأثيرات الواردة التى وفدت إلى المسلمين إبان عصر الترجمة ، فإننا بذلك نغفل

الأساس الأصيل لهذه اليقظة ، وأعنى به تلك المفاهيم والتصورات الإسلامية التى حركت ماء البحيرة بعد طول سكون .

لكن نقطة أخرى ينبغى مناقشتها فى هذا الصدد ، فالإسلام قد وضع للعرب تصوره عن «عالم الغيب» ، وجاء للناس بالمفاهيم الميتافيزيقية الكاملة التى ينبغى عليهم الإيمان بها ، وبعبارة أخرى فإن التصور الإسلامى لما وراء الطبيعة كان «توقيفيا» لا مجال فيه للإنشاء أو التعديل ، ومن هنا فإن للحياة العقلية العربية أن تتخذ ما شاءت من ضروب النشاط الفكرى ، وأن تشحذ من ملكات العقل وقدراته ما شاء لها الشحذ ، وأن تسير فى هذا الدرب العقلى ما شاء لها السير ، ولكن ثمة شرطاً أساسياً ينبغى لها أن لا تحيد عنه ، وهو أن تكون «إسلامية» ، أعنى أن تكون ملتزمة التزاماً أساسياً بميتافيزيقا الإسلام وتصوراته لما بعد الطبيعة .

فللحياة العقلية العربية الإسلامية إذن « معيار ثابت » وأساس أصيل » ابتدأت منه يقظتها وهو التصور الإسلامى لعالم الغيب .

وإذا نحن أمسكنا بهذه النقطة ذات الأهمية البالغة : اتضح أمام أنظارنا على الفور أمران أساسيان :

أولا : أن القول بأن الفلسفة الإسلامية — وهى نتاج هذه العقلية وإحدى جوانبها الخصبة — فلسفة منقولة واردة من أساسها أو أنها كما يقول هورتن : « النزعة اليونانية فى الحكمة الإسلامية(١) » : قول مردود ، ذلك لأنها — فى أساسها — نزعة عقلية عربية نشأت بتأثير الإسلام فى إيقاظها وابتدائها ، كما أنها تمسك بجمع يديها على المعيار الثابت والأساس الأصيل لتصوره

---

(١) ماكس هورتن : دائرة المعارف الإسلامية (مادة : فلسفة) وأيضاً : مصطفى عبد الرازق : تمهيد ص ٢٣

الميتافيزيقى ، فإذا ما أفادت هذه الحياة العقلية العربية من مترجمات اليونان والفرس والهنود فى مراحل تالية : فتلك « عوامل مساعدة » لا ترقى أن تكون هى الأساس والمصدر ، وسنعود لهذه النقطة عما قيل .

ثانياً : أن اختلاف روح الحياة العقلية العربية عن روح الحياة العقلية اليونانية : أمر لا مفر منه ولا محيد عنه ، بل ربما كان من الغفلة أن ننتظر من العقل العربى الذى انطلق نشاطه من عقاله : أن ينشىء من فراغ : مذاهب فكرية كتلك التى أنتجها العقل اليونانى ، لا تلتزم بمعياره الثابت وأساسه الأصيل الذى بدأت منه رحلة سيره ، فى حين أن النشاط الإبداعى الفلسفى الإغريقى كان بدءاً من فراغ ، فهل ننتظر حينئذ من حياتين عقليتين بينهما ذلك الفارق الجوهرى أن يكون لهما نتاج متشابه أو متقارب ؟

إن نقطة البدء مختلفة ، فمن طبيعة الأمور أن تكون النتائج على نفس الدرجة من الاختلاف ، بل والتباين ، وفى هذه النقطة ينبغى أن نلتمس مرد ما يمكن مشاهدته من فروق بين هاتين العقليتين المختلفتين بدءاً ، والمختلفتين — تبعاً لذلك — إنشاءاً وإبداعاً .

لقد التمس بعض المؤرخين المسلمين وفريق من المستشرقين مرد هذه الفروق فيما سمى بدعوى العنصرية ، وفى التفرقة بين الجنسين السامى والآرى فالقاضى صاعد يقول فى كتابه طبقات الأمم : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله (أى العرب) شيئاً منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به(١) » ، ويقول رينان فى كتابه (ابن رشد والرشدية) : مايكون لنا أن نلتمس عن الجنس السامى دروساً فلسفية . ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما « ابتدعه »(٢)

---

(١) مصطفى عبد الرازق . تمهيد ص ٣١

(٢) وهل كان الإسلام « ابتداعاً » عربيا ؟ ألا ساء مايصفون !! .

من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها : لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص، وما كانت الفلسفة عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً أو تقليداً للفلسفة اليونانية(١) .

ويرى جوتييه أن العقل السامى لا طاقة له على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض ، أو مجتمعة فى غير تناسق ولا انسجام ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق ، لا جمع وتأليف ، أما العقل الآرى فهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متدانى الدرج ، لا يكاد يحس التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج(٢) .

ويتخذ برتراند رسل نفس الموقف فيقول: إن العرب كانوا ينشدون الحقائق المنفصلة أكثر مما ينشدون المبادىء العامة . ولم تكن لديهم القدرة على استخلاص قوانين عامة من الحقائق التى اكتشفوها(٣) .

ويقول دى بور معبراً عن نفس الفكرة : يقوم التفكير السامى على نظرات فى شئون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها(٤) .

هذه هى الدعوى العنصرية ، رأى أصحابها أن ثمة فروقا بين الإبداع العقلى الإسلامى وبين إنتاج اليونان الأقدمين ، وهذا حق لا ريب فيه ،

---

(١) المصدر نفسه ص١١

(٢) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص١٦، ومصطفى عبد الرازق ص ١٢

(٣) برتراند رسل : النظرة العلمية ص ٩ الترجمة العربية .

(٤) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣

ولكنهم لم يرهفوا الحس حتى يمكنهم النفاذ إلى الأساس الأصيل لهذه الفروق ، بل بحثوا فيما أدعوه خصائص للعقليات الإنسانية المختلفة وفروقا بينها تأسيساً لهذه الفروق على علم اللغات ، ثم للتفرقة تبعا لهذه اللغات بين السلالات البشرية المختلفة ، وتخيل الفروق بينها ، مع أنه ليس ثمة علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ، فالآرية — كما ينقل الشيخ مصطفى عبد الرازق — لغة ، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة : ليس له مسوغ علمى واحد(١).

وعندنا أن ثمة اختلافا بين اتحاد النشاط الإبداعى الإسلامى وبين اتجاه النشاط الإبداعى اليونانى ، ولكن مرد هذا الاختلاف لا ينبغى أن يلتمس فى هذه الدعوة العنصرية ، بل ينبغى أن يلتمس فى نقطة البدء التى بدأ منها ذلك النشاط الإبداعى الإسلامى ، وهى التصور الاسلامى لعالم الغيب ، وبين نقطة البدء فى نظيره اليونانى ، وهى الخلاء من تصور محدد ورفيع لهذا العالم ، ومن ثم ابتداعه ابتداعاً وإنشاؤه إنشاءاً من الفراغ كما ألمعنا إلى ذلك منذ برهة.

٤ — مسار الحضارة العقلية الإسلامية :

إذن فقد انطلقت الحياة العقلية الإسلامية من نقطة بدء معينة ، واتخذت هذه الحياة أولى جوانب أنشطتها فى الإجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية والفروع الفقهية .

ولكن حركة الفتوح الإسلامية كانت قد انطلقت فى تيارها السريع ، وسرعان ما شملت الدولة الإسلامية : أصقاعا ذات ميول مختلفة إلى حد التباين ، وحضارات قديمة ، وثقافات تضرب بجذورها فى التاريخ البعيد ، فنشأ ما يمكن تسميته بالجو الحضارى الإسلامى ، وأعنى به ذلك المزاج

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد ص ٢٩

من تلاقح التصورات الإسلامية الأصيلة بروافد جـــديدة وعوامل مساعدة .

وإذا كانت عنايتنا تتجه أساسا إلى الجانب الفلسفى من هذه الحيـاة العقلية : فإن حركة المد الحضارى الإسلامى قد وجدت فى زحفها السريع عدة مدارس فلسفية ذات قدم راسخ فى هذه الأصقاع المفتوحة .

كانت إحدى هذه المدارس : مدرسة الاسكندرية ، تلك التى كانت ماتزال قائمة إبان الفتح العربى لمصر ، وكانت الفلسفة والطب تدرسان فيها على نحو واسع ، ويقرر المسعودى أن الفلسفة الإغريقية قد ازدهرت أول الأمر فى أثينا ، ولـكن الامبراطور أغسطس تحول بها من أثينا إلى الأسكندرية وروما ، ولـكن تيودوسيوس مالبث أن أقفل مدارس روما ، وبذلك أصبحت الإسكندرية هى مركز المعارف الإغريقية[1] . ويقول ابن القفطى فى كتابه (أخبار الحـكماء) :

الاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العـــلم ومجالس الدرس الطبى[2] .

ومهما يكن من شيء فلقد كانت مدرسة الأسكندرية : مناخاً صالحاً لنشأة الأفلاطونية المحدثة ونموها ، وكانت السمه السائدة فى الأفلاطونية المحدثة : هى التلفيق بين مختلف المذاهب ، فلقد أخذت هذه الفلسفة — كما يقول بعض المؤرخين — من مصادر شرقية ، اختفى بعضها تحت ستار الفيثاغورية[3] .

---

(١) أوليرى : الفـكر العربى ومكانته فى التاريخ ص ٢٧ — الترجمة العربيـة .

(٢) ابن القفطى ، أخبار الحـكماء ص ٧١

(٣) أوليرى : المصدر السابق ص ٢٨ ، وأيضا دى بور : المصدر السابق ص ١٨ .

ويمكن القول بحق أن الفيلسوف اليهودي فيلون (٤٠ ق . م) يعتبر البداية الأولى فى العودة إلى الأفلاطونية ، وتنكب الأرسطوطالية ، ومن ثم فقد أعتبر البعض أعماله: بداية جادة لتكوين الأفلاطونية المحدثة، وكانت أعماله تلك عبارة عن شروح وتعليقات وحواش على نصوص من العهد القديم ، تعبر فى مجموعها عن آراء فيلون الشخصية ، المتأثرة بالروح الأفلاطونية ، والمتحررة من أقوال الشراح السابقين.

ومن هنا كانت آراء فيلون تعبر — كما يقول البعض — عن العهد القديم مقروءاً بروح أفلاطونية[1] .

ومن هنا أيضاً كانت مدرسة فيلون توصف كثيراً بأنها (اليهودية الهيلينية) .

ومهما يكن من شيء فلقد كان من أهم الجوانب التى أضافها فيلون : فكرة الفيض أو الكلمة Logos ، تلك الفكرة التى قبلها كثير من فلاسفة المسلمين قبولا مصحوباً بالإعجاب ، وفى هذه النقطة أيضاً تكمن العلة فى امتزاج الأفكار الغنوصية بالأفكار الأفلاطونية المحدثة ، فلقد قبلت الطوائف الغنوصية فكرة العلة الأولى ، ولكنها — متأثرة بآراء فيلون — قد وصفت هذه العلة الأولى باستحالة النقص والتغير،ومن ثم كان لامناص من اقتراح فيوضات متوسطة تفسر صدور العالم ذى النقص والتغير عن تلك العلة الأولى التى يستحيل عليها نقص أو تغير .

ثم اتصلت المسيحية بالأفلاطونية المحدثةعلى يدى كليمان الاسكندرى، ثم على يدى أوريجين التلميذ المباشر لأفلوطين ، ولقد لفت بعض الباحثين

---

(١) تشارلس إلسى : الأفلاطونية المحدثة وعلاقاتها بالمسيحية — بالإنجليزية — p. 33

الأنظار إلى ما بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة من تشابه(١)، ومهما يكن من أمر: فإن الأفلاطونية المحدثة لم تتشكل بشكلها النهائى إلا بظهور أفلوطين(٢٦٩)م والتى يصورها بصورة واضحة فى (تاسوعات أفلوطين) .

ولقد لعبت هذه التاسوعات فى العالم الإسلامى دوراً عجيباً ، فترجمت إلى العربية منسوبة بطريق الخطـأ إلى أرسطو طاليس تحت عنوان (كتاب الربوبية) فلم يصل أرسطو إلى أيدى المسلمين على صورته الحقيقية، بل وصل إليهم متلفعاً برداء الأفلاطونية المحدثة ، تلك التى تمت بوشائج قربى إلى مذهب أفلاطون ، وهذا أمر طبيعى، ومن ثم تولدت لديهم فكرة أن « الحكمة واحدة » ، وأنهـا تعبر عن الحق الذى لا اختلاف فيه ، وفى هذا الجانب يكمن السر فى ذلك الجهد الذى بذله الفارابى فى الجمع بين رأيى الحكيمين كما سوف نرى فيما بعد .

ومن ناحية أخرى فقد تقبل كثير من فلاسفة المسلمين هذه الأفكار الأفلاطونية المحدثة بما احتوت عليـه من عناصر يهودية أو غنوصية تحت راية أرسطو ، ونفذت هذه العناصر إلى تكوينهم الفلسفى فى صورة أو فى أخرى .

وفى الحق أن فلاسفة المسلمين لو تبينوا جلية الأمر ، وعرفوا أن هذه الأفكار مزعومة النسبة لأرسطو ، وأن آراء أرسطو الحقيقية ، تخالف هذه الأفكار مخالفة بعيدة ، لتحطمت فكرة « وحدة الحكمة » تحطيما ، ولا تضح أمامهم ما تعج به هذه الحكمة من اختلافات وافتراقات تنأى بها بعيداً عن هذه المكانة السامية الرفيعة التى أحلوها فيها .

وأياً ما كان الأمر فإن لدينا ملاحظتين فى هذا الصدد نريد أن ندلى بهما فى إيجاز :

---

(١) تشارلس إلسى : المصدر السابق d,113 وأيضا : أبو زهرة : النظرنية ـ ص ٣٥ وما بعدها .

١ — أن الجمع بين رأيي الحكيمين يمثل حساً مرهفاً وقـدرة بارعة للعقل الإسلامى على النفاذ إلى الخصائص المشتركة بين التيارات الفلسفية الواردة ، فالعمل الذي قام به الفـارابى — برغم ذلك الخطأ الذى يرتد أساساً إلى تصحيفات المترجمين — عمل صحيح تماماً فى أساسه ، ذلك أنه تقريب بين وجهتين من النظر ، هما الأفلاطونية الأفلاطونية المحدثة ، بينهما فى الحقيقة قدر كبير من التشابه وقوة الوشيجة .

٢ — أن بعض فلاسفة المسلمين المتأخرين قـد أحسوا إحسـاساً واضحاً بالتفاوت والتباعد بين آراء أرسطو الحقيقية وبين ما فى كتاب أثولوجيـا من آراء ، ولو أن الجرأة لم تبلغ بهم مبلغ الشك فى نسبتها إليه(١) .

٥ — المدارس السريانية :

كانت اللغة السريانية هى لغة الكنيسة الغربية الرومانية ولغة الكنيسة الشرقية الفارسية . وكانت الأماكن التى ازدهرت فيهـا العلوم اليونانية هى : الرها ونصيبين والمدائن وجنديسابور وأنطاكية وآمد .

ولعل أول مدرسة على النموذج الإسكندرى كانت مدرسة أنطاكية عام ٢٧٠م ثم تلتهامدرسة نصيبين، وكانت هذه المدرسة تستخدم السريانية دون اليونانية ، فأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التى تدرس فى أنطاكية(٢) .

---

(١) قارن : صدر الدين الشيرازى ، الأسفار الأربعة ص ١٣٥ — ١٢٦ المجلد الأول ورسالتنا للدكتوراه ص ٧٨ .

(٢) أوليرى : نفس المصدر ص ١٤

أما مدرسة الرها ومدرسة نصيبين : فكانت مواد التعليم فيهما متصلة بالنصوص الدينية ، وكانت توجه بحيث تخدم حاجات الكنيسة ، على أن مدرسة الرها، كانت مركزاً لتجمع المعلمين النساطرة الذين تناولوا بالترجمة والتفسير أعمال أرسطو ، وشروح تابعيه ، بقـــدر ما كان هذا الجانب ضرورياً لفهم اللاهوت ، وكان النسـاطرة حريصين — كما يقول أوليرى — على اطراح الإغريقية ، وأصبح ذلك هو الوسط الذى أنتقل فيه أرسطو والشراح الأفلاطونيون المحدوثون إلى العرب .

ثم أنشأ كسرى أنو شروان (٥٣١ — ٥٧٨) م مدرسة زرادشتية فى جنديسابور(١) ، واستضاف الفلاسفة الإغريق الذين نزحوا من أثينا حين أغلقت بها مدارس الفلسفة ، ولم تكن معارف هذه المدرسة قاصرة على الكتب الإغريقية والسريانية ، بل جلبت — بجانبها — كتباً هندية فى الفلسفة،ويذكر من بين التلاميذ العرب الذين تلقوا المعارف الطبية فيها : الحارث بن كلدة ، وأبنه النضر ، الذى قتل فى غزوة بدر .

أما مدينة حران فقـــد كانت مركزاً للثقافة الإغريقية منذ أيام الإسكندر ، وانزوت فيها هذه الثقافة الوثنية ، بينما كانت المسيحية آخذة فى الإنتشار فيما حولها ،فحران إذن تمثل الوقفة الأخيرة للوثنية الإغريقية وللأفلاطونية المحدثة ، وربمـا كان أشهر هؤلاء الحرانيين أو الصابئة : هو ثابت بن قرة (٢١٩ — ٢٨٨) هـ ، الذى أرتحل من حران إلى بغداد حيث لفت فيها الأنظار بمعارفه الواسعة ونشاطه الهائل فى ميدان الترجمة ، فاتخـــذه الأمير المعتضد صديقاً له ، وبلغ ثابت فى أثناء خلافته أسمى المراتب وأعلى المنازل(٢) .

---

(١) دى بور : المصدر السالف ص ٢٤

(٢) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ص ٧٣

ويبدو أن ثابتاً هذا قد استطاع أن يثبت مركز الحرانيين فى بغداد ، ومن ثم يروى لنا ابن القفطى ، أن ثابتاً هو الذى أدخل رئاسة الصابئة إلى أرض العراق ، فثبتت أحوالهم ، وعلت مراتبهم ، وبرعوا[1] ، وانتهى الأمر إلى أن ارتحل من حران : عدد من الفلاسفة فى نهاية القرن الثالث الهجرى قاصدين بغداد ، وجماع الأمر أن المجتمعات التى كانت تتكلم السريانية أصبحت الوعاء الذى انتقلت فيه الفلسفة والعلم الإغريقيان إلى العالم الاسلامى ، وإذا ما كان أرسطو قد اعتبر - فى تلك الآونة - أساساً للدراسات العقلية فإن المرحلة الأولى للتراجم الأرسطوطالية لا يمكن فهمها مستقلة عن اشتغال السكندريين والسريان بها ، ولقد انتهى ماكس مايرهوف إلى أن الكتب الأرسطوطالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية كما يقال كثيراً ، وانتهى أيضاً إلى أن التأثير الشرقى فى التيار الفلسفى لم يكن قوياً إلى ماقبل نهاية القرن الثالث ، ومن ثم فإن المرحلة الأولى لترجمة كتب أرسطو إلى لغة المسلمين قد قامت فى الوسطين السكندرى والسريانى بشكل أساسى ورئيسى[2] .

٦ — مرحلة الترجمة :

كان العرب يعدون اللغة السريانية — أو القلم السريانى على حد تعبير ابن النديم[3] — أقدم اللغات ، وربما كانت الأهمية العظمى التى اكتسبتها السريانية تتمثل فى حفظها للتراث اليونانى فترة من الزمن إلى أن تسلمته الحضارة الإسلامية اليافعة ، أجل أن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم

---

(١) ابن القفطى : أخبار الحكماء ص ١١٥ .

(٢) ماكس مايرهوف : المقال السابق ص ١١٨ — ١١٩ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ١١٢ .

— كما يقول دى بور[١] — لكنهم قد لونوا هذا التراث الذى تكفلوا بمهمة نقله إلى العرب تلويناً ذاتياً ، فدور السريان — كما نراه — لم يكن دور الناقل الموضوعى الذى ينقل ما آل إليه فى حرفية جامدة كما يفهم ذلك من كلام بعض الباحثين ، وأكبر الظن أن أرسطو لو نقل إلى المسلمين على صورته الحقيقية لكان لهم بإزائه موقف مختلف ، ولأحسوا منذ البداية بمبلغ التعارض بين ميتافيزيقاه وميتافيزيقا الإسلام ، هذا التعارض الذى لا يفلح معه تقريب أو توفيق ، ولأحسوا فى اللحظة ذاتها بمبلغ التعارض بين مختلف روافد الفكر الإغريقى ، الذى مجدوه وأكبروا من شأنه ، ولتحطمت فكرة «وحدة الحكمة» التى سيطرت على تفكيرهم ردحاً طويلا من الزمن .

وأيا ما كان الأمر . فلقد استحوذ العالم الإسلامى بعد ثمانين عاماً من سقوط الدولة الأموية — كما يقرر أوليرى[٢] — على ترجمات لمعظم كتابات أرسطو ، ولبعض أعمال أفلاطون ، ولمعظم مؤلفات جالينوس ، ومؤلفات هندية وفارسية مختلفة .

ويمكن لنا أن نرصد حركة الترجمة وقد اتخذت فى سبيلها مراحل متعاقبة ؛ فابن كثير يذكر لنا أن الفلسفة وغيرها من المعارف اليونانية قد نقلت إلى العربية فى المائة الأولى من الهجرة ، كذلك فإن صدر الدين الشيرازى يؤيد هذا الرأى ، فيرى أن المتكلمين الأوائل فى عهد بنى أمية قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، حيث نقلت كتبها إليهم ، وأن هؤلاء المتكلمين قد أخذوا تلك القواعد اليونانية وجعلوا منها أساساً

---

(١) دى بور : المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) أوليرى . المصدر السابق ص ١٢٠ .

لتفكيرهم(١) ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هشام بن الحكم قد كتب كتاباً فى نقد أرسطو ، كما أن أبا الهذيل العلاف قد وجه إلى فلسفة أرسطو انتقادات شتى ؛ ولم تكن كل هذه الظواهر لتبرز إلى الوجود إلا إذا كان ثمة حركة للترجمة مهما كانت عليه هذه الحركة من الضعف أو القلة .

وفى الحق أن المتكلمين كانوا عاملا من أكبر عوامل المزج بين الثقافات المختلفة ، فقد كانوا بطبيعة موقفهم — كمدافعين عن الدين — مضطرين إلى الإطلاع على الأديان الأخرى ، ولما كانت هذه الأديان قد تسلحت بالفلسفة والمنطق اليونانيين : فلا مناص من أن يصطنع المتكلمون نفس الأسلحة ، فكأن المتكلمين قد كانوا — كما يقول بعض الباحثين(٢) — حلقة الوصل بين من أتى قبلهم من المسلمين الذين وقفوا عند النصوص لا يتعدونها ، وبين من أتى بعدهم من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد .

ويعطينا ابن النديم(٣) ما يمكن اعتباره إشارة البدء فى حركة الترجمة ، فقد ذكر أن أول نقل فى الإسلام كان بأمر خالد بن يزيد بن معاوية ، الذى توفى عام ٨٥ هـ ، فقد أمر بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ، وفى الحق أن خالداً هذا كان محور الكثير من الروايات والقصص المختلفة ، فقد غلب مروان بن الحكم خالداً على الخلافة ، ثم تزوج أمه (أم هاشم) ، وأكبر الظن أن حالة من القنوط والإحباط قد غلبت على خالد أمره ، فاشتغل بعلوم الصنعة أو الكيمياء ليغنى أصحابه بالذهب ، وقد أشرنا إلى ما يقال من أن خالداً هو الذى أمر بترجمة بعض المؤلفات الأرسطية

---

(١) الشيرازى : الأسفار الأربعة ص ١٧ .

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ص ٣٨٠ الجزء الأول .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٤٢ .

إلى العرب ، وربما كان هـذا هو السبب فى تسميته « بحكيم آل مروان(١) » .

أما عصر ازدهار الترجمة فقد بدأ باستيلاء العباسيين على أمر الخلافة ، وهنا نجد إتساعاً فى دائرة معارف المسلمين . وإذا كانت دولة بنى العباس — كما يقول الجاحظ — أعجمية خرسانية(٢) . فلا غرو أن ترتبط حركة الترجمة فيها باسم رجل فارسى زرادشتى اعتنق الإسلام ، وأعنى به ابن المقفع ؛ وإن كانت ترجماته فى المجال الفلسفى لم تصل إلى أيدينا ؛ وعلى أية حال فقد كان ينظر إلى ابن المقفع باعتباره (زنديقاً) إذ أن كثيراً من الروايات قد قيلت بصدد إتهامه بزيادة باب معين من أبواب ترجمته الوحيدة التى وصلت إلينا وهى كتاب (كليلة ودمنة) ، وهو باب (برزويه) الذى يمتدح فيه العقل باعتباره أحسن الوسائل إلى المعرفة اليقينية ، مشيراً فيه إلى ماوجده من تعارض بين الأديان ، والبيرونى — وهو حجة ثقة فى هذا الصدد — يتهم ابن المقفع صراحة بأنه مازاد هـذا الباب إلا لتشكيك ضعيفى العقائد(٣) .

ثم أتى المنصور بعد تأسيس بغداد (١٤٨) هـ بطبيب نسطورى يدعى (جورجيوس بن بختيشوع) ومنذ ذلك الحين إلتحق كثير من الأطباء النساطرة بالبلاط العباسى ، وكان المنصور يشجع المترجمين على إعداد ترجمات عربية عن السريانية والفارسية .

---

(١) ماكس مايرهوف : المقال السابق ص ٦٨ — ٦٩ ، وأيضاً دى بور : ص ٣٥ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين : ص ٢٠٦ الجزء الثانى .

(٣) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧٦ وقارن تعليقات د . عبد الهادى أبو ريدة على ترجمته لكتاب دى بور ص ٢٩ .

ثم جاء المأمون فأعطى قضية الترجمة إهتماماً كبيراً ، إذ أنشأ (بيت الحكمة) الذي عكف فيه المترجمون على الترجمة عن مختلف اللغات إلى العربية ، وكان من رجالات الحكمة (حنين بن إسحاق) (٢٦٣هـ) الطبيب النسطوري الذي ترجم بعض الكتب الرئيسية فى الطب والفلسفة ، وكذلك كان ابنه (اسحاق) الذي أسهم فى ترجمة بعض محاورات أفلاطون ، وبعض كتب أرسطو الرئيسية .

وشهد القرن الرابع الهجرى إستمراراً لهذا الإزدهار فى حركة الترجمة ، وكان من أبرز رجالاته (أبو بشر متى بن يونس) (٣٢٨هـ) الذى ترجم بعض كتب أرسطو . وتعليقات الاسكندر الأفروديسى عليها .

على أنه لا ينبغى لنا أن نعد هؤلاء النقلة — كما يقرر دى بور بحق[١] — من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ، إذ كانوا يعملون — فى معظم الأحيان — طاعة لخليفة أو وزير أو رجل من الوجهاء ، على أنه لا ينبغى لنا من جهة أخرى أن نجرد هؤلاء النقلة تماماً عن لونهم الدينى المسيحى ، وعن تأثيرهم فى عملية الترجمة ذاتها ، وفى صبغ ترجماتهم بصبغة معينة ، فقد ظل هؤلاء المترجمين مخلصين لدينهم النصرانى ، فقد روى لنا ابن أبى أصيبعة أن الخليفة المنصور أراد أن يحول أحد هؤلاء النقلة إلى الإسلام ، فأجابه هذا قائلا ((أنا على دين آبائى أموت ، وحيث يكون آبائى أحب أن أكون ، إما فى الجنة أو فى جهنم))[٢] .

---

(١) دى بور : ص ٣٨ .

(٢) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ص ١٢٥ جـ ١ .

٧ — دور أرسطو فى حركة الترجمة :

كانت مرحلة الترجمة هذه مصدراً لكثير من الأخطاء التاريخية البالغة الخطورة ، وهى أخطاء صاحبت نشأة الفلسفة الإسلاميـــة ونموها ، ويكفينا كمثال بارز فى الصدد : الموقف الذى اتخذه أرسطو عند المسلمين ، فقد وصلت كتبه إليهم مصحوبة بشروح الأفلاطونيين المحدثين عليها ، ومن ثم فقد نحله المسلمون كتباً ليست له فى الحقيقة ، بل كتبت فى عهود متأخرة عنه ، وسنضع أيدينا ههنا على مثالين لهذا الخلط فيما يتعلق بأرسطو ، أما أولهما فهو كتاب التفاحة الذى نسب إلى أرسطو ، نظراً ، إلى أن أرسطو - كما يروى الكتاب - قد أملاه وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة ممسكا بتفاحة ، وفى نهاية الإملاء ترتخى قبضة يده ، فتسقط التفاحة ويوافيه الأجل المحتوم ، وعندما يصل التلاميذ إلى أرسطو - وقد دنا منه الأجل - يجدونه مبتهج النفس فيسألونه أن يعلمهم شيئاً عن ماهية النفس وخلودها ، فيجيبهم الأستاذ إلى ما يطلبون ، ويخبرهم أن حقيقـة النفس فى المعرفة السامية - أى الفلسفة - وأن كمال معرفة الحقيقة هى السعادة الحقة التى تنتظر النفس العارفة عند الموت ، فالنفس الكاملة لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى رحاب الفلسفة ، أما لذات الحس فهى لذائذ موقوتة سريعة الزوال ، ومن ناحية أخرى فإن هـذا النفس تصبو على الدوام إلى الخلاص من سجن الحواس المظلم ، لأنها نور محض ، ومن أجل ذلك فإن الفيلسوف الحق لا يهاب الموت ولا يرهبه ، لأن اللذة العقلية النادرة التى تهيؤها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سوف يقع له عند الموت من سعادة أعظم وأكثر بهاءاً ورفعة(١) .

والمثال الثانى الذى نود أن نسوقه فى هذا المقام هو كتاب أثولوجيا

---

(١) قارن دى بور ص ٤٤ — ٤٥

أرسطو طاليس . الذى أصبح من الثابت أنه بعض من تاسوعات أفلوطين ، وقد ذهب الباحثون مدى بعيداً فى تبيان المواضع المتناظرة بين كل من النصين ، واستطاعوا أن يفيدوا من أحدهما فى تحقيق النص الآخر .

وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون يلقب بأفلاطون الإلهى ، ونجد فيه أيضاً إشادة بالفكر الحدسى ، وأنه السبيل الوحيد لمعرفة حقائق الوجود ، يقول أرسطو المزعوم فى أثولوجيا « إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى راجعاً إليها ، خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا » فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسنة على صفته ولا تعيه الأسماع[1] .

على أن أثولوجيا ترتب الموجودات العالمية ترتيبا متدرجا ، فالله سبحانه قد أفاض العقل « ثم فاضت النفس منه ، ثم فاضت من النفس الطبيعة والمادة ، فالنفس إذن هى وسطى مراتب الوجود ، أما العقل فكل الأشياء تستمد وجودها منه .

وأثولوجيا تعترف اعترافا صريحاً بأن البارى تعالى هو خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء . غير أنه لا ينبغى لنا ـ كما تضيف أثولوجيا ـ أن نتوهم من هذا القول أنه تعالى خلق الخلق فى زمان ، فليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان ، لأن كون الفعل زمانيا معناه أن الفاعل زمانى ، أما إذا كان الفاعل غير زمانى فالفعل نفسه غير زمانى أيضا ،

---

(١) أثولوجيا . ص ٢٢ جـ ١ بدوى عبد الرحمن بدوى (أفلاطين عند العرب) .

فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول إن كانتا تحت الزمان أولم تكونا تحته(١) .

ونحن من جانبنا نعتقد أن لأثولوجيا دور جليل الخطر فى مسار الفلسفة الإسلامية ، ولسنا نريد أن نعيد ما سبق أن قلناه من قبل بصدد خطورة هذا الدور وتأثيره البعيد .

٨ — أصالة الفلسفة الإسلامية :

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن هـــذه القضية هى أبلغ قضايا الفلسفة الإسلامية خطـــورة ، لأنها لا تتعلق بجزئية من جزئياتها ، بل تتعلق بوجودها وكيانها بأسره .

لقد أخذ كثير من الباحثين الأوربيين بذلك الرأى الذى يقول : إن عماد الفلسفة الإسلامية هو الإقتباس مما ترجم من كتب الإغريق . وأن مجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين ، لا إبتكارا ولا إبداعا ، وإنها لم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفات التى سبقتها ، ولم تفتح مشاكل جديده ، ولا هى استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، ويصل هذا الرأى إلى نتيجة حاسمة عبر عنها دى بور بقوله « إننا لا نجد للفلسفة الإسلامية فى عالم الفكر خطوات جــديدة تستحق التسجيل(٢) » ، وبقوله « نكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، ولكن كان فى الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف(٣) .

---

(١) أثولوجيا : ص ٢٨

(٢) دى بور : ص ٥٠

(٣) نفس المصدر : ص ٥١

وهناك موقف مضاد تماماً لهذا الموقف ، يعتقد أصحابه أن ثمة فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها ومسائلها ومعضلاتها ، وبما قدمت من حلول لهذه وتلك ، فهى تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته ، وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل ، وبين العقيدة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة ، فالفلسفة الإسلامية — كما يقول بعض هؤلاء الباحثين — وليدة البيئة التى نشأت فيها ، والظروف التى أحاطت بها ، وهى كما يبدو فلسفة دينية روحية(١)

وفى الحق أننا لا نستطيع الإدلاء هنا برأى خاص إلا إذا أخذنا فى اعتبارنا عدة ملاحظات ، ربما كان أهمها ذلك الرأى الذى أدلى به الباحث الألمانى : كارل هينرش بكر ، ومفاده أننا حين نكون بصدد الحديث عن الأفكار المأخوذة والموضوعات المستعارة : فليس المهم أن نحصى ماذا أخذ التالى من السابق ، لأن مجرد بياننا للأفكار المأخوذة لا يكفى وحده للدلالة على شخصية المتلقى ، ولا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع هذه الشخصية ، بل أن الفاصل هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار المنقولة ، وما لم يفعله وأى النتائج نستطيع أن نستخلصها فيما يتعلق بجوهره وطبيعته .

فهل أحدثت ثقافة اليونان الأقدمين فى الفلسفة الإسلامية تأثيراً شبيهاً بما أحدثته هذه الثقافة عينها فى أوربا بعد ذلك ؟ ويخلص الباحث إلى نتيجة دقيقة مؤداها أن تراث اليونان حين نقل إلى المسلمين اصطدم بأفكار جديدة بينما لم يصطدم فى أوربا بأفكار جديدة ، بـــل بأناس جديدين فحسب(٢)

---

(١) د / ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ١٩ - ٢٠

(٢) كارل هينرش بكر : تراث الأوائل فى الشرق والغرب ص ٦ ترجمة عبد الرحمن بدوى (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) .

فالثقافة اليونانية قد انتقلت من حضارة تتسم بسمات معينة إلى حضارة إسلامية مختلفة عنها أعمق اختلاف ، بينما انتقلت — حين انتقلت إلى أوربا — إلى حضارة وثيقة العرى بالحضارة التى انبعثت منها ، ومن ثم فقد ساغها هؤلاء الأوربيون ، بينما لم يستسغها المسلمون إلا قليلا .

وثانية هذه الملاحظات أن الفلسفة فى حد ذاتها ، وليدة البيئة التى نشأت فيها ، والظروف الإجتماعية التى تحيط بها وتكتنفها ، والروح الحضارية التى تغذيها وتبعث فيها الحيوية ، فمن الخطأ كل الخطأ أن نعتقد أن الفلسفة عندما تنتقل من حضارة إلى حضارة تكون هى هى بعينها فى كلتا الحضارتين ، وإلا أغفلنا المقومات الجوهرية فى الموقف إغفالا تاما .

وثالثة هذه الملاحظات أن الحضارة العقلية الإسلامية قد انطلقت عند المسلمين — كما أشرنا — من نقطة بدء محددة ، هى تصور القرآن لعالم ماوراء الطبيعة ، فلا عجب أن تختلف روح الحضارة الإسلامية عن روح الحضارة اليونانية التى كانت تتلهف شوقا إلى رباط يصلها بالسماء ، محاولة أن تعثر على هذا الرباط فى تصورات عقلية إنسانية .

ونتيجة لهذه الملاحظة : كان لابد أن تصطدم روح الحضارتين اصطداما لامحيص عنـــه كما ألمح إلى ذلك هينرش بكر بحق ، لأن بينهما اختلافاً عميقاً لا يمكن تفاديه ، وهوة سحيقة لا يمكن عبورها واجتيازها

ورابعة هذه الملاحظات : أنه ربما كان القول بأن الفلسفة الإسلامية كانت تشربا وفهماً للمعارف اليونانية : مبعثه تلك النظرة الضيقة إلى الفلسفة الإسلامية باعتبارها قاصرة على آراء من نسميهم اصطلاحاً بالفلاسفة ولكننا سوف نجد — بعد هنيهة — أن مجالات التفلسف فى الإسلام أكثر رحابة واتساعاً من تلك الدائرة ، وحتى هذه الدائرة: لا يعدم فيها المرء نظرات ابتكارية خصبة لامجال لإنكارها أوجحدها .

فنحن نعتقد أن الاحتجاج باختلاف الموضوعات التى قامت كل من الفلسفتين اليونانية والإسلامية بدراستها كدليل على التمايز بينهما — كما سبق أن احتج أصحاب الموقف الثانى — ليس كافياً وحده فى تبيان ابتكار الفلسفة الإسلامية وأصالتها وتميزها ، حقاً إن اختلاف الموضوعات التى كانت مدار البحث فى كلتا الفلسفتين يمكن أن ينهض دليلا ناصعاً على اختلاف محاور الإهتمام فيهما ، ولكن النقطة الأكثر أهمية ، والتى نود أن نلفت الأنظار إليها بشدة : هى « طريقة التناول » ذاتها ، إن المادة الفلسفية ملك مشاع لبنى البشر ولملكاتهم الناطقة ، ولكن « طريقة التناول » هى التى تميز فيلسوفا عن فيلسوف ، وحضارة عقلية عن حضارة عقلية أخرى .

إن مشكلة فلسفية كمشكلة الواحدية والكثرة ، أو كمشكلة الثنائية بين الروح والمادة ، تعد مشكلات فلسفية مشتركة أدلى كل فيلسوف فيها بدلوه ، لكن لكل فيلسوف — بالقطع — طريقة معينة تناول بها المشكلة ، أو زاوية خاصة نظر من خلالها إليها .

وفلاسفة المسلمين حين يتناولون مشكلات سبق أن أثيرت عند الإغريق فإنهم يفعلون ذلك وهم يحملون حضارتهم المتميزة على ظهورهم بل وفى أعماقهم ، شاؤوا ذلك أم لم يشاؤوا ، ومن ثم تتخذ تلك المشكلات لديهم أبعاداً جديدة لم تخطر لفلاسفة الأغريق على بال .

ومن هنا تأتى الملاحظة الخامسة التى نريد الإدلاء بها ههنا ، وهى الخاصة بمنهج « التأويل الفلسفى » الذى نجده شائعاً بكثرة ملفتة للنظر فى فلسفتنا الإسلامية ، والذى نقصده بالتأويل : هو أن يأخذ الفيلسوف المؤول : ماده فلسفية قديمة من زاوية للنظر جديدة ، فيلونها تلوينا منبثقا من صميم ذاته ، ولعل ابن تيمية قد فطن فى ألمعية إلى مانقوله الآن بصدد هـذا التأويل حين قال : « إن فلاسفة المسلمين أخذوا مخ الفلسفة فألبسوه لحاء

السنة (١) ، فالتأويل — إذا نظرنا إليه على المستوى الفلسفى الخالص — هو مبعث الإبتداع والإبتكار .

ويمكن للباحث أن يعثر على كثير من النظريات التأويلية عند الشهرستانى فى تاريخه للفلاسفة فى كتابه (الملل والنحل) ، كذلك تلك التأويلات التى ما يفتأ ابن سينا يذكرها بين الحين والحين فى كتاب (الشفاء) وأيضاً تلك التأويلات العديدة التى تزخر بها مؤلفات صدر الدين الشيرازى (٢) وإنطاقه للفلاسفة القدماء جميعاً : بالقول بالصانع تعالى ، وبحدوث العالم ، وبحشر الأجساد ، سواء حالفه فى ذلك التوفيق أو الإخفاق ، بل ربما كان من أبرز تلك التأويلات : محاولة الفارابى فى الجمع بين رأى الحكيمين ، تلك المحاولة التى تبرز على نحو مثير للإعجاب : عقلية بارعة تنزع إلى توحيد المختلف وإلى تأليف المتكاثر .

٩ — مجالات الفلسفة الإسلامية :

أولا : دائرة الفلسفة الاصطلاحية :

ربما كانت هذه الدائرة هى أول ما يبرز أمام الأنظار حين تذكر الفلسفة الإسلامية : وتلك هى الدائرة التى تضم : الفلسفة المشائية الإسلامية ، والمدرسة الإشراقية ، وغيرهما من الإتجاهات .

فالمشائية الإسلامية هى ذلك الإتجاه الذى حذا حذو أرسطو . مع مزجه

(١) ابن تيمية : بغية المرتاد ص ١١

(٢) قارن على سبيل المثال : الأسفار الأربعة ص ٥٧ — ٩٠ — ٢٦٠ المجلد الأول ، وأيضاً : رسالة الحدوث ص ٥٠ — ٩٧ ، وأيضاً : الرسالة العرشية ص ٦٧ — ٦٨

بالشروح الأفلاطونية المحدثة : فلقد أصبح من المسلم الآن — كما يقرر كارادى‌فو (١) أن فلسفة ابن سينا — وهى إحدى العمد الرئيسية فى هذه المشائية — يمكن اعتبارها تطوراً للأفلاطونيـــة المحدثة الممزوجة بالأرسطوطالية : أكثر منها تطوراً للأرسطية الخالصة .

وربما كانت معرفة ابن سينا بالأفلاطونية المحدثة نابعة من صلاته المعروفة بالاسماعيلية الباطنية ، وكانت تلك الأفلاطونية منتشرة انتشاراً واسعاً فى الدوائر الاسماعيلية ، فالمؤرخون يقصون علينا تلك الترجمة الذاتية التى حكاها الشيخ الرئيس عن نفسه ، ثم نقلها عنه تلميذه أبو عبيد الجوزجانى حيث يقول : « كان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الاسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه ، وكذلك أخى ، وكانا ربمـــا تذاكرا ذلك بينهم وأنا أسمع وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى ، وابتدأوا يدعوننى إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ، وأخذا يوجهاننى إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند (٢) » .

وعلى أية حال فقــد تعرضت فلسفة ابن سينا فيما بعد لتيـارين متعارضين اتفقا على مهاجمتها بحدة وعنف ، ثم اختلفا من بعد ذلك اختلافاً كبيراً ، أما أولهما فيمثله الغزالى بكتابه تهافت الفلاسفة ، وقد ولد هـذا التيار تياراً معارضاً لابن سينا أيضاً ، وأعنى به ابن رشد الذى أراد أن يقوم

(١) كارادى فو : دائرة معارف الدين والأخلاق (مادة ابن سينا) المجلد الثانى . P.223

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنبياء ص٢—٣ جزء ثان ، والقفطى : إخبار العلماء بأخبار الحـكماء ص ٢٦٨

ما رآه اعوجاجاً فى مذهب سلفه ، ومن ثم فما ينفك ابن رشد يصف ابن سينا بالتمويه والسفسطة، وبالخطأ فى فهم كلام الفلاسفة، وبفتح الثغرات التى نفذ منهم خصومهم للطعن بها عليهم ، وكان مقصد ابن رشد هو أن تتخلص السينوية من شوائب الأفلاطونية المحدثة : وأن تنهل من المنابع الخالصة للأرسطية ، ولذلك فقد كانت هجمات ابن رشد على السينوية تضارع هجمات الغزالى عليها قوة ومضاءاً. يقول فى كتابه (تهافت التهافت) بصدد الحديث عن طريقتي أرسطو وابن سينا فى تصور العلاقة بين الله والعالم « وإنما سماها يعنى ابن سينا — فلسفة مشرقية ، لأنها مذهب أهل المشرق ، فإنهم يرون أن الآلهة هى الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول عن طريق الحركة ، ونحن قد تكلمنا فى هذه الطريقة — يعنى طريقة أرسطو — غير ما مرة ، وبينا الجهة التى منها يقع اليقين فيها ، وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها (١) » .

وإذا كان ابن رشد قد حاول أن يطهر السينوية مما شابها من أفكار أفلاطونية محدثة : فإن التيار الثانى — على العكس من هذا تماما — قد حاول أن يخلص العناصر الأفلاطونية المحدثة فى السينوية من شوائب الأرسطوطالية الخالصة ، وهو التيار الذى عرف الاتجاه الإشراقى الذى انبعث فى القرن السادس الهجرى على يدى شهاب الدين السهروردى وتلامذته ، وقد وضع شهاب الدين الخطوط الرئيسية لهذا الإتجاه فى كتابه المعروف « حكمة الإشراق » .

كان الإتجاه الاشراقى ينزع فى مجمله نحو الأصول الأفلاطونية

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٦٤٠

وتفسيراتها الأفلاطونية المحدثة ، وينكر على ابن سينا اتجاهه إلى الغض من قيمة أفلاطون على حساب أرسطو ، وسننقل هنا تلك المحاورة الطريفة التي دارت بين ابن سينا من جهة ، وبين السهروردي وتلميذه قطب الدين الشيرازي من جهة ثانية كيما نضع أيدينا على الينابيع الفكرية المرتضاة عن الفريقين .

يقول ابن سينا في « منطق الشفاء » مشيداً بأرسطو ومعظماً له : انظروا معاشر المتعلمين ، هل أتى أحد بعده زاد عليه أو أظهر فيه قصوراً أو أخذ عليه مأخذاً على طول المدة وبعد العهد ؟ بل كان ما ذكره التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح .

ثم يردف ابن سينا ذلك بالحديث عن أفلاطون قائلا : فإن كانت بضاعته في الحكمة ما وصل إلينا من كتبه وكلامه : فلقد كانت بضاعته في الحكمة بضاعة مزجاة .

ولم يرتض الفريق الإشراقي بهذه الآراء ، فانبرى السهروردي يقول معقبا : والمعلم الأول — وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر — لكن لا تجوز المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الإزراء بأستاذه .

ثم يتابع تلميذه قطب الدين الشيرازي مهمة الدفاع قائلا : ولو أنصف أبو علي لعلم أن الأصول التي بسطها أرسطوطا ليس مأخوذة من أفلاطن (١) .

---

(١) السهروردي : حكمة الإشراق — مع شرح الشيرازي عليها — ص ٢١ وما يليها .

ثانياً : دائرة علم الكلام :

حدد الفارابى دائرة علم الكلام بقوله (صناعة الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل من خالفها بالأقاويل) .

ومعنى هذا التحديد أن صناعة الكلام غير قاصرة على الملة الإسلامية، بل إن لكل ملة علم كلام خاص بها ، لكن الشريف الجرجانى قد اتخذ موقفاً أكثر تحديداً فقال : (إن الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته ، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام)(١) .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف : فإن علم الكلام قد نشأ تلبية لحاجة ملحة فى المجتمع الإسلامى نفسه، فلقد كان المجتمع — حتى فيما قبل الإسلام — يعج بطوائف من المشركين والدهريين ، وقد ذكر القرآن الكريم بعض شبهاتهم وتكفل بالرد عليها ، ثم ما لبث الحال أن استقر بالمسلمين، وأخذت أطراف الحياة تلين لهم ، وتدفقت عليهم الثروات من كل حدب ، فمن طبيعة الأمور إذن أن يتجهوا بعد ذلك للبحث الفكرى الخالص وأن يندفعوا فى هذا المضمار فى قوة وحماسة ملتهبتين .

ولكن هذا الإندفاع لم يكن ليأخذ صورته التى نعرفها لو لم تطل السياسة برأسها وتدخل طرفا أساسياً فى الأمور ، ولو لم يقتتل المسلمون ويتفرقوا طوائف ، كل طائفة تناصر إتجاهاً معينا ، وبتساقط القتلى من كل فريق نشأت على الفور مشكلة مرتكب الكبيرة ، وكانت — كما يعرف الدارسون أساساً لبلورة بعض الإتجاهات العقدية والكلامية .

---

(١) قارن : مصطفى عبد الرازق : تمهيد ص ٢٥٧ — ٢٥٨

وإذا كنا نلح على أهمية السياسة كعنصر فعال فى ظهور الفرق الكلامية وتطورها : فمن الغفلة : أن نهمل الدور الذى لعبه أولئك الذين دخلوا فى الإسلام بعد أن كانوا يهوداً أو نصارى أو براهمة أو صابئة ، فقد ظلت الأصداء القوية أو الخافتة لدياناتهم القديمة تنبعث فى صورة واهنة حيناً ، وفى صورة جدلية حادة أحياناً أخرى ، وإذا كان المعتزلة قد اتخذوا العقل أساساً للرد على مخالفيهم : فلم يكن ذلك إلا ضرورة أملتها الظروف ، وإذا كانوا قد لجئوا إلى الفلسفة والمنطق اليونانيين يستخرجون من ثناياهما أسلحة يتمنطقون بها : فلم يكن ذلك إلا لأن خصومهم قد سبقوهم فاصطنعوا نفس الأسلحة ، ومن هنا قرأ النظام: أعمال أرسطو ونهض للرد على بعض ما احتوته ، كما صنع العلاف نفس الصنيع ، وذاعت على ألسنة المتكلمين مصطلحات فلسفية عديدة ، كالطفرة والتولد والكمون والجوهر والعرض وغيرها .

إنه لمن أصوب الصواب — والحالة هذه — أن ننظر إلى علم الكلام باعتباره علما أنجبته : الحضارة العقلية الإسلامية ، ونعنى بذلك أن أساسه إسلامى خالص ، وإن استعيرت أدواته ووسائله من علوم أخرى وافدة صادفتها مسيرة الحياة العقلية الاسلامية فى طريقها .

ومن أصوب الصواب أيضا أن ننظر إلى علم الكلام باعتباره ممثلا للعقلية الإسلامية أصدق وأصفى مما تفعل الفلسفة الاسلامية فى دائرتها الإصطلاحية .

أما منهج المتكلمين فإنه يقوم على الإعتقاد بقواعد الإيمان والاقرار بها أولا ، ثم اتخاذ الأدلة العقلية للبرهنة عليها ، حقا إن القرآن الكريم — كما يقول بعض الباحثين — لا يؤلف برهانه من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة ، ولا يستخدم المصطلحات الفلسفية الذائعة ، بل يعتمد على العقل الفطرى السليم الخالى من الآفات والمشترك بين البشر جميعا ، ولكن البراهين المنطقية

والمصطلحات الفلسفية إنما هى وقف على طائفة محدودة من الناس ، فإذا عمد هؤلاء إلى اتخاذها سلاحا للطعن فى الاسلام : فقد وجب إذن أن ينبرى لهم من يجيد استخدام نفس السلاح دفاعاً عن الاسلام .

ولدينا ههنا وثيقة هامة أدلى بها مفكر ممتاز هو أبو الحسن العامرى: دفاعا عن علم الكلام ، يقول فيها : إن قوما قد أقدموا على ثلب المتكلمين وأولعوا بذم صناعة الكلام ، ونسبوا أربابها إلى البدعة والضلال ، واحتجوا بأنهم لا يعرفون إلا بأصحاب الجدل الذى وضعه الله تعالى موضع الذم فقال (وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) ونحن نقول : إن من ذهب إلى ذلك فقد دل من نفسه على جهل عظيم .

أما أولا : فلأن الله تعالى يقول (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) والشىء المذموم لا يقع فيه ما هو أحسن .

أما ثانياً : فلأن عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما جادل اليهود فى شأن جبريل وأفحمهم ، رجع إلى رسول الله ﷺ ليخبره بذلك ، فوجده فى الحال محققاً لما احتج به عليهم فى قوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته .. الآية) فازداد عمر استحكاما فى اعتقاده .

أما ثالثاً : فلأن الدين ينقسم بين أشياء تحل محل الأصول ، وهو ما يجب على المؤمن اعتقاده فى توحيد الله تعالى وإثبات الرسل والمعاد ، وأشياء تحل محل الفروع ، وهو ما يلزم المسلم إقامته من الشرائع والأحكام ، والأصل مقدم على الفرع ، ولهذا فالخطأ فى أصول الدين : كفر ، وأهل صناعة الكلام هم المحتسبون بتوطيد أركان الدين .

أما رابعاً : فلأنها صناعة تستعمل مع الذمى كما تستعمل مع الملى ، وتبذل مع

المطيع كما تبذل مع الخليع ، وبها يصير الإنسان داخلا فى جملة الخاصة الذين يبنون أمرهم بين نفى الشىء وإثباته على البصيرة ، والله تعالى يقول (قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى) .

ويختم العامرى حديثه الشيق بقوله : وإذ قد وجد أهل هذه الصناعة ذابين عن حريم الدين ، ومستخلصين له من لواحق القدح ، وصائنين لأصوله من شوائبه : فمن الواجب أن نعلم أن آثارهم فى استحقاق الشكر لن تكون قاصرة عن آثار المدافعين عنه بالجلد والقوة والسلاح والعدة(١) .

ثالثاً : دائرة التصوف :

لا نهدف فى هذه العجالة إلى تحليل مصادر التصوف أو إلقاء الضوء الكاشف على أصوله ومسائله، بل إنا سنقصر حديثنا على التصوف باعتباره مجالا من مجالات التفلسف والإبداع العقلى الإسلامى .

لقد قيل إن التصوف مشتق من الصوف ، دلالة على اختيار أبسط أنواع الثياب وأكثرها خشونة ، وتجنباً لأى ضرب من الرفاهية أو العناية بالمظهر ، وقيل إن التصوف مشتق من الصفاء، دلالة على أن طريق التصوف هو تصفية النفس من أدناسها وأوزارها وأكدارها ، وقيل أيضاً إن التصوف مشتق من الكلمة اليونانية (سوفيا) التى تعنى الحكمة دلالة على أن التصوف يهدف إلى المعرفة اليقينية التى تهدف إليها الحكمة . وإن كانت وسليته إلى ذلك هى الكشف الباطنى أو الإلهام اللدنى ، وليس إعمال العقل أو النظر الذهنى المرتب .

---

(١) أبو الحسن العامرى : الإعلام بمناقب الإسلام ص ١١٤ — ١١٦

وأياً ما كان الأمر : فإن الباحثين فى أصل التصوف قد ذهبوا فى أمره طرائق قدداً ، فمن قائل يرد التصوف جملة إلى أصول إسلامية خالصة، ويشير هذا الفريق دائماً إلى حياة الزهد المتقشفة التى كان يحياها الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته الأجلاء ، وكيف كانوا يتعففون لا عن فقر ، ويزهدون لا عن فاقة أو عوز ، ومن قائل يرى التصوف بأسره تياراً دخيلا ملفقاً من عناصر غريبة مختلفة .

ونحن من جانبنا نعتقد أنه يمكن التفرقة بين تيارين فى التصوف الإسلامى ، فهناك تيار يمكن اعتباره بمثابة تحليلات سيكولوجية عميقة لأغوار النفس البشرية ودخائلها ومنعرجات حياتها الباطنة الخصبة ، ووصف دقيق لما تزخر به تلك النفس من علاقات باطنية بين مختلف أنماط سلوكها .

وهنالك من جانب آخر : تيار لا يقف عند هذه التحليلات النفسية كثيراً ، بل يرتفع فوقها لكى يشيد تصورات أنطولوجية عن الكون كله، تضارع التصورات الفلسفية الميتافيزيقية تعقيداً وتركيباً ، وربما كان من أبرز ممثلى التيار الأول فى نظرنا : ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه «الحكم» التى حظيت عن جدارة بعدد وفير من الشروح والحواشى ، ومن أمثلة تلك الملاحظات النفسية العميقة التى أدلى بها ابن عطاء الله قوله : (من علامات الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل) : (لا يكن تأخر أمد العطاء مع الالحاح فى الدعاء موجباً ليأسك ، فهو قد ضمن لك الاجابة فيما يختاره لنفسك، وفى الوقت الذى يريد ، لا فى الوقت الذى تريد) وقوله :(الأعمال صورة قائمة ، وأرواحها وجود سر الاخلاص فيها) وكذلك قوله : (لا عمل أرجى للقلوب من عمل يغيب عنك شهوده ويحتقر عندك وجوده) .

ونود أن نسترسل فى إيراد مثل هذه التحليلات النفسية العميقة الصافية

التى تلمس شغاف النفس البشرية ، وتتعمق فى دخائلها، نقول ذلك ونحن نعتقد أن مثل هــــذه التحليلات لا يمكن إلا أن تكون نتاجاً خالصاً للعقلية الحضارية الإسلامية حين تشرع فى الاستبطان والتعمق ، إنه نتاج خالص يعد أنموذجاً رفيعاً للإبداع الفكرى الإسلامى ، وإذا كنا قد رأينا فى علم الكلام نتاجاً لتلك العقلية الحضارية الإسلامية فإننا لنرى فى هذا النمط من الانتاج الصوفى جانباً آخر متميزاً لابداع هذه العقلية .

أما التيار الآخر فربما كان أبرز ممثليه فى نظرنا: الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى ، فابن عربى يشرع فى بناء ما يمكن اعتباره « مذهبا فلسفيا » معقد التركيب متين البناء ، ويقوم هذا المذهب على أن الوجود واحد ، وأن الممكنات بأسرها مظاهر لهذا الوجود الواحد ، وأن الوجود الحق — كما يقول ابن عربى — هو وجود الله خاصة(١) .

وفى الحق أننا بإزاء هذا النمط من الانتاج الصوفى لا نملك إلا أن نعتبره « مذهبا فلسفياً » يتأثر بمـــا يحيط به من مؤثرات ، وليس لنا أمام آراء ذلك المفكر الصوفى إلا أن نعتبرها أفكاراً تقف على قدم المساواة مع أفكار ابن سينا أو غيره من الفلاسفة مثلا ، لكى نشرع بعدئذ فى تشريحها وتحليل عناصرها الأصيلة والدخيلة .

أجل إن ابن عربى قد ذهب إلى أنه استقى أفكاره من رسول الله ﷺ مباشرة فى رؤيا رآها(٢) ، ولكن مقولته تلك لا تعفى آراءه جميعا من النقد والتمحيص ، ومن اعتبارها مجرد أفكار تؤخذ أو ترفض ، مثلها كمثل أفكار ابن سينا سواء بسواء .

---

(١) ابن عربى . الفتوحات المكية الباب ١٧٧ ص ٤١١ جزء ثان .

(٢) ابن عربى : فصوص الحكم ص ٩ بشرح القاشانى .

فجماع الأمر أنه بالإمكان اعتبار هذا النمط من الإنتاج الصوفي قريباً إلى حدما من دائرة الفلسفة الإصطلاحية ، وحينئذ فإن جانب الأصالة فيه واضح ومتميز أيضاً ، برغم ما فيه من عناصر واردة ، إن المذهب العقلي الذي شيد صرحه ابن عربي : مذهب ينطق بعقلية صاحبه المتميزة ومقدرته الذهنية الفذة ، ويعكس شخصية ابن عربي تجربته بصرف النظر عن مواد البناء التي استخدمها ذلك المفكر الممتاز في تشييد صرحه الشاهق ، ولست أدري كيف يمكن إغفال مثل هذا الصرح عند تقييم أصالة الفلسفة الإسلامية وقدرتها على الابتكار ؟ .

رابعاً : دائرة أصول الفقه :

عندما تناول ابن خلدون تاريخ علم أصول الفقه فرق في هذا التاريخ بين مراحل ثلاث : مرحلة كثر فيها الخلاف بين المجتهدين على اختلاف مداركهم وأنظارهم ، ومرحلة انتهى فيها هذا الخلاف إلى الأئمة الأربعة ، ففصلوا هم وأتباعهم تلك المسائل الخلافية تفصيلا دقيقا ، ومرحلة اتخذ فيها هذا الخلاف : صورة الجدل في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، فانطلقت كل طائفة تناصر مذهباً من هذه المذاهب إلى تقعيد القواعد التي استقى منها هؤلاء الأئمة آراءهم وإلى تبيان الاصول التي انبعثت منها خلافاتهم ، وهو ما يسمى « بالخلافيات » وكان من الطبيعي في هذه المرحلة الأخيرة أن تنشب المجادلات بين هذه المذاهب ، وأن يحاول كل فريق أن يعثر على الإطار الذي يحكم هذه المحاولات ، أو على الحدود والآداب التي يتوصل بها إلى حفظ رأي ما أو هدمه ، وهذا هو ما يسمى بعلم الجدل الفقهي(١) .

---

(١) قارن : مصطفى عبد الرازق : تمهيد ص ٧٥ — ٧٦

وحين يتناول الغزالى تحديد هوية أصول الفقه يعمد إلى التفرقة بينه وبين علم الكلام من جهة ، وعلم الفقه من جهة ثانية ، فللأفعال — فيما يرى الغزالى — أحكام عقلية مثل كونها أعراضاً لا جواهر ، وكونها حركة وسكونا ، وغير ذلك ، والعارف بذلك يسمى متكلما ، كما أن لهذه الأفعال أحكاماً شرعية مثل كونها واجبة أو محظورة أو مباحة أو مكروهة ، وهذا ما يتولى الفقيه بيانه ، أما علم أصول الفقه فيرمى إلى البحث فى أدلة هذه الأحكام ومعرفة وجوه دلالتها عليها من حيث الجملة لا من حيث التفصيل(١) فعلم أصول الفقه إذن لا يتعرض لا لأصل الكتاب والسنة والإجماع ، ولا لشرائط صحتها وثبوتها .

وأيا ما كان الأمر فإن علم أصول الفقه لم يبرز إلى الوجود علما مستقلا ذا قانون كلى يمكن الرجوع إليه فى معرفة الأدلة وفى كيفية معارضتها وترجيحها : إلا بظهور الإمام الشافعى وكتابه الشهير (الرسالة) ، حقا إن الناس قبله كانوا يتكلمون فى أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن تنظيم هذا العلم وإبرازه فى صورة منهجية واضحة المعالم لم يتم إلا على يدى الإمام الجليل فى القرن الهجرى الثانى .

لقد كانت رسالة الشافعى حقاً : تبرز إتجاهه نحو ضبط الفروع والجزئيات فى قواعد كلية ، وتحاول وضع الحدود والتعاريف مع المقارنة بينها وتمحيصها والانتهاء منها إلى تعريف محدد ثم تلى ذلك بتقسيم المعرف مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم .

كذلك فإن أسلوب الرسالة أسلوب مشبع بروح منطقية واضحة ، سواء كان ذلك فى الاستدلال أو دقة البحث وعمق الفهم ، أو مراعاة النظام المنطقى ، رغم اعتماده فيها على النقل ، واتصال مسائل البحث بأمور شرعية

---

(١) الغزالى : المستصفى ص ٤ — ٥ جزء أول .

خالصة ، كما أن الرسالة قد لمست قضايا تتصل بالبحث العقلى الخالص كقضية الظاهر والباطن ومسألة العلم، وحجية السنة ، وغيرها من الأصول الفقهية[١] .

مهما يكن من شيء فلقد كثرت الأبحاث الأصولية بعد الرسالة كثرة وافرة ،فكتب بعض الفقهاء من جهة ،وبعض والمتكلمين من جهة أخرى ، ولكن الفقهاء كانوا ينزعون فى كتاباتهم نحو الاستنباط والتفريع الفقهى ، بينما اتجه المتكلمون نحو المباحث الكلامية ، فيجردون صور المسائل عن مضمونها التفصيلى ، ويميلون بها نحو الاستدلال الفقهى المجرد ،فكتب الغزالى كتابه (المستصفى) وكتب إمام الحرمين كتابه (البرهان) كما كتب القاضى عبد الجبار المعتزلى كتابه (العهد) ، وكتب أبو الحسين البصرى شرحاً عليه هو كتاب (المعتمد) .

ومن هذا السرد العاجل لتاريخ هذا العلم يمكن للباحث أن يضع يديه على علم فذ متميز لا يمكن إلا أن يكون ثمرة لحضارة عقلية إسلامية خالصة ، فمادة العلم هنا : الأحكام الشرعية العملية التى تنظم السلوك الخلقى والاجتماعى للأفراد وتقنن علاقات بعضهم ببعض ، أما إطاراته الشكلية أو صورة المجردة : فهى الأحكام العقلية التى هى ملك مشاع للبشر جميعاً ، فإن أفادت من علوم عقلية سابقة — كالفلسفة والمنطق — فذلك بمقدار ما يفيد المثقف المعاصر الآن من التيارات التى تصطرع حوله ، ينتقى منها ما يلائم أصوله الحضارية ، وينبذ منها ما يصطدم بهذه الأصول ويتباين معها .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد ص ٢٤٥ .

١٠ — علاقة الدين بالفلسفة ، وضرورة الفلسفة الإسلامية فى عالمنا المعاصر :

ربما كانت قضية علاقة الدين بالفلسفة : إحدى القضايا الشائكة التى ما برحت شغلا شاغلا للمشتغلين بالفلسفة منذ مقامها المبكر فى ديار المسلمين ، فلا عجب أن تتراوح فيها الآراء من النقيض إلى النقيض ، وقبل أن نحاول الإدلاء فى المسألة برأى : يتحتم علينا أن نعرض سراعا لهذه الآراء المختلفة المتضاربة .

كان من الطبيعى أن يتخذ الفلاسفة وأشياعهم موقفاً يقرب الفلسفة من الدين ، بل ويجعل منهما وسيلتين لهدف واحد ، لا إختلاف بينهما فى الجوهر والقصد ، فالملة كما يقول الفارابى[1] — محاكية للفلسفة ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبـــادىء القصوى للموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها : كون الإنسان ، وهى السعادة القصوى ، كل مابين الدين والفلسفة من فرق — عند الفارابى — هو أن ماتعطى فيه الفلسفة البراهين اليقينية : تعطى فيـه الملة البراهين الإقناعية ، وذلك فرق يتعلق بالوسائل لا بالغايات .

أما ابن رشد فيفرد للقضية كتابين مستقلين كما سنرى ، أحدهما هو كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ويقرر ابن رشد فى هذا الكتاب : أن مقصود الشريعة والحكمة هو تعليم العلم الحق والعمل الحق ، أما العلم الحق فهو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهى عليه ، ومعرفة السعادة والشقاوة الأخرويتين . أما العمل الحق : فهو امتثال الأفعال التى تؤدى إلى أولاهما ، وتنأى بالمرء عن الأخرى .

---

(١) الفارابى : تحصيل السعادة ص ٤٠ — ٤١ .

ثم ينتهى ابن رشد إلى نتيجة حاسمة : هى أن الشريعة والحكمة كلتيهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له ، فالحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة(١) .

لكن فريقاً آخر من علماء المسلمين يتخذ موقفاً مضاداً ، فالغزالى مثلا يقول فى كتابه (تهافت الفلاسفة) : إنه ماصنف كتابه هذا إلا « بياناً لتهافت مذاهب الفلاسفة وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات . كاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عن الأذكياء(٢) .

ثم يحاول الغزالى حصر مصادر الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق فى أقسام ثلاثة :

١ — قسم يرجع الخلاف فيه إلى لفظ مجرد كتسميتهم الصانع تعالى : جوهراً مع تفسيرهم للجوهر بأنه القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، وهذا القسم لا يخوض الغزالى فى إبطاله ، لأنه راجع إلى الإصطلاح الذى لا مشاحة فيه .

٢ — قسم لا تصدم آراءهم فيه أصلا من أصول الدين ، كآرائهم الفلكية والهندسية والرياضية وهذا القسم أيضاً لا يخوض الغزالى فى إبطاله .

٣ — قسم يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كحدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد(٣) .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٨ وأيضاً ص ٢٧ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٧٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٧٩ — ٨١ .

وينتهى الغزالى فى كتابه هذا إلى تكفير الفلاسفة وإيجاب القتل لمن يشايعهم، وذلك لقولهم بمسائل ثلاث : قدم العالم ، وعدم إعلم البارى بالجزئيات ، وإنكار بعث الأجساد وحشرها[١] .

وتبلغ موجة الهجوم على الفلسفة ذروتها فى فتاوى ابن الصلاح (٦٤٣ هـ) فقد حرم ابن الصلاح مطالعة كتب ابن سينا أو الاعتقاد بأنه من العلماء ، قائلا : « إن من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى ، فلم يكن ابن سينا من العلماء ، بل كان شيطاناً من شياطين الإنس »[٢] !!

ثم يردف ابن الصلاح ذلك قائلا : إن الفلسفة أس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة ، فمن تفلسف فقد عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة . أما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، بل إن ابن الصلاح ليذهب إلى أن استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية من « المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة » ، ثم يهيب ابن الصلاح بالسلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء الفلاسفة ، وأن « يخرجهم من المدارس ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم »[٣] .

هذان إذن موقفان متعارضان تماماً ، يقرب أحدهما بين الدين والفلسفة

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح : ص ٣٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٥ .

ويجعل منها وسيلتين لهدف واحد ، ويذهب الثانى إلى حد تكفير الفلاسفة وقتلهم والتنفير من الإعجاب بآرائهم أو الرضا عنها .

وفى الحق أن كلا الموقفين ينطوى — من وجهة نظرنا — على تطرف لا ريب فيه ؛ فالموقف الأول يطلق كلمة الفلسفة إطلاقاً ، وكأنما الفلسفة رأى واحد أو اتجاه متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة ، ولو ذهبت تستقصى آراء الفلاسفة من قضية بعينها : لوجدت نفسك بإزاء مفهومات وتصورات وفيرة العدد تتعدد بتعدد الفلاسفة أنفسهم ، وكلما امتد الزمن ازدادت الأمور تشعباً وتفرعاً ، وأضحى من المحال أن نفهم الفلسفة بمعنى واحد عند اثنين من الفلاسفة ، فأى هذه التصورات والمفهومات هو الجدير بأن يكون قريباً من الدين ، وأيهما هو الحقيق بالرضا وأيها هو الخليق بالرفض ؟ لا مراء إذن فى أن هذا الموقف ينطوى على حماس للفلسفة وتعلق بها ، ولكنه حماس مرده إلى تلك الهالة الباهرة من الإجلال التى أحاطت بالفلسفة فى العهود الإسلامية المتقدمة ، ومرده أيضاً إلى ما خيل إلى باحثى تلك العهود من أن « الحكمة واحدة ، لا اختلاف فيها ، وأن الحكماء : يكمل بعضهم بعضاً ، ويصحح بعضهم ما أخطأ فيه البعض ، وهذه نظرة تتسم بالكثير من التفاؤل وحسن الظن ؛ ولا نعتقد أن الأبحاث الحديثة فى تاريخ الفلسفة تؤيد مثل هذه النظرة أو تسايرها .

أما الموقف الثانى فقد تطرف أيضاً فى مهاجمة الفلسفة إلى حد تحريم الاقتراب منها أو من العلوم التى تتصل بها من قريب أو من بعيد ، بل ذهب إلى التنفير من استخدام الاصطلاحات والقواعد المنطقية الصورية الشكلية فى العلوم الفقهية ، وفى هذه النظرة نلمس حماساً واضحاً للدين ، وهذا حق لا غبار عليه ، ولكن هـــذا الهجوم الحاد على الفلسفة قد انسحب — فى فورة الحماس — من الفلسفة والمنطق إلى أن شمل العمل العقلى فى

كل صورة من صوره، وذلك — بالقطع — مأخذ يمكن أن يؤخذ على هذا الموقف(١).

وعلى أية حال: فنحن نميل إلى أن كلا الموقفين محتاج إلى تعديل فى خطوطه العامة، فإجلال فلاسفة اليونان وإحاطتهم بهالات التبجيل والاحترام، هو ماننكره على الموقف الأول ولا نرضاه من أصحابه، كما أننا ننكر عليهم أيضاً اتجاههم بكليتهم إلى تلك الفلسفة الإغريقية وجعلها محور البحث ومدار التفكير؛ وما بالنا نترك القرآن الكريم بما يحتوى عليه من تخطيط النظام الكونى والأنطولوجى، ولعلاقة البارى تعالى بالكائنات، ولا نعمد إلى تصوير هذه الأصول باستخدام اللغة الفلسفية الدقيقة وبذلك نقيم فلسفة قرآنية اللحمه والسدى؟

إن جهود المشتغلين بالفلسفة الإسلامية ينبغى أن تفتح لنفسها مجالات للبحث جديدة، تقوم فى الأساس على قراءة القرآن قراءة تتلمس فيه مفاتيح مشكلات الوجود والمعرفة والأخلاق، وتتجه نحو العثور على التصور القرآنى لفلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة ومقوماتها ومعطياتها.

ولا ينبغى أيضاً أن تقف تلك الجهود عند حد معارضة ابن كمونة الإسرائيلى أو ابن الراوندى أو محمد بن زكريا الرازى ممن وصموا بالإلحاد وتشكيك العقائد، فالعالم المعاصر يموج بنزعات إلحادية جماعية تفوق فى خطورتها مقولات أولئك الملحدين القدامى ألف ألف مرة، ولن تكون للفلسفة ضرورة أوحاجة أو مشروعية وجود مالم تقف من هذه النزعات موقف التحدى والمعارضة.

---

(١) قارن فى هذا الصدد الأشعرى: رسالة فى استحسان الخوض فى الكلام ص ٢ ومابعدها.

وكذلك فإن الموقف الثانى هو أيضاً يحتاج إلى تعديل ، ذلك أن إنكار العمل العقلى ورفضه جملة — وهو ما يمكن أن يتأدى إليه هذا الموقف فيما نرى — أمر مرفوض أيضاً ، فالفكر الفلسفى : مادة وصورة ، أو مضمون وشكل ، أو محتوى وإطارات ، والأخذ بالصورة والشكل والإطار أمر لا غبار عليه من الناحية الدينية ، فلا حرج على العقل الفلسفى المسلم أن يتخذ منها مايشاء ، شريطة أن يستمد المادة أو المضمون أو المحتوى — لا من فلسفة الإغريق بكل ما تحويه من عناصر غنوصية أو وثنية أو يهودية — بل من قضايا الإسلام وأحكامه ونظرته العامة إلى الوجود والمعرفة والتاريخ والحضارة .

الباب الثانى

جوانب من الفلسفة الإسلامية فى المشرق

الفصل الأول

فلسفة الكندى

١ — لمحات شخصية .

٢ — الكندى والمعتزلة .

٣ — الكندى والموسوعية الثقافية .

٤ — الكندى واستخدام الفلسفة اليونانية استخداماً إسلامياً .

٥ — علاقة الدين بالفلسفة عند الكندى .

٦ — الكندى وقضية الوحدة والكثرة .

١ ـ لمحات شخصية :

ينفرد الكندى من بين سائر فلاسفة المسلمين بأنه الفيلسوف العربى المحتد، الضارب بأصوله إلى قبيلة (كندة) العربية التى أخذت منذ زمن طويل بأسباب الحضارة ، ونزح كثيرون من أبنائها إلى العراق واتخذوها موطناً لهم ، فلا عجب أن يتفق أصحاب التراجم على تلقيب الكندى بفيلسوف العرب ، ولا عجب أيضاً أن نتخذ من الكندى صورة تمثل العقلية العربية وقد نهلت من الثقافة الواردة ، واستمكست مع ذلك بأصالتها العربية الإسلامية .

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران الذى ينتهى نسبه إلى الأشعث بن قيس الذى وفد مع بعض قومه إلى رسول الله ﷺ فى العام العاشر من الهجرة ، وقد ارتد الأشعث عن الإسلام فترة من الزمن بعد التحاق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى ، لكنه مالبث أن عاد إلى الإسلام واشترك فى فتوحاته نحواً من ثلاثين سنة ، ثم أسند إلى أبنائه وحفدته كثير من الأعمال الإدارية ، حتى كان والد الكندى نفسه — إسحاق بن الصباح — أميراً على الكوفة فى خلافة المهدى والرشيد ، وقد ولد الكندى نفسه فى أثناء هذه الفترة .

وتختلف الآراء بصدد تحديد ولادة الكندى، ومن المرجح أن تكون حوالى عام ١٨٥ هـ ، فى أخريات أيام أبيه ، كما تختلف أيضاً بصدد تحديد تاريخ وفاته ، ومصدر الإختلاف هو أن المصادر التاريخية التى تناولت حياة الكندى قد لاذت بالصمت فيما يتعلق بهذين الأمرين، وعلى أية حال، فإن من المرجح أيضاً أن تكون وفاته فى أواخر عام ٢٥٢ هـ .

كان الكندى — كما تقول المصادر التاريخية — مؤثراً للهدوء والعزلة والتأمل ، وخاصـــة فى أخريات أيام حياته ، فقد عاش سنى عمره كلها إبان ازدهار الدولة العباسية واستقرار ملكها ، وبالقرب خلفائها ، وكان أمر الخلافة قـــد استتب لهارون الرشيد ، ثم للأمين والمأمون ، واستكان الطامعون فى الخلافة وهدأت حدة الصراع السياسى . مما وفر للدولة قدراً عظيما من الهدوء الذى تمت تحت ظلاله عملية الإمتزاج الواسعة بين الثقافات والأجنـــاس والشعوب المختلفة ، وكان المأمون قد أطلق الحرية الفكرية والثقافية من عقالها وفتح لها الأبواب على مصاريعها ، وفى هذا الجو نشأ الكندى وتنسم نسيم الثقافة ونهل من مواردها المختلفة .

وأياً ما كان الأمر فقد حصل الكندى بعض علومه بالبصرة ، ثم أكمل دراساته فى بغداد ، وفيها « خدم الملوك وباشرهم بالأدب ، وكان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند أبنه أحمد ، كما تقول رواية القفطى(١) .

ثم يتابع القفطى حكايته لحياة الكندى فيذكر أن محمد وأحمد أبنى موسى بن شاكر — المعروفين بابنى المنجم — كانا يكيدان عند المتوكل لكل مذكور بالتقدم والمعرفة ، فأفسدا ما بين الكندى والمتوكل ، حتى أمر المتوكل بضربه ونهب مكتبته ، وبذلك استطاع أبنا المنجم أن يستلبا كتب الكندى ، وأن ينقلانها إلى البصرة حيث أفردا لها مكتبة خاصة سميت « الكندية » .

ولكن المتوكل ما لبث أن اكتشف دسائسهما ، فغضب عليهمـــا ، واستعان على إصلاح ما أفسداه برجل كان أبنا المنجم قد أوقعا بينه وبين المتوكل من قبل ، وهو سند بن على ، فاشترط هذا الأخير عليهما قبل أن

---

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٠٧ جزء أول .

ينقذهما من غضبة المتوكل : أن يردآ إلى الكندى مكتبته ، ولم يستوثق من تنفيذهما لهذا الشرط إلا حينما وصل إليه خط الكندى باستلام كتبه كاملة(١) .

ولا شك أن لهذه القصة دلالتها على اتساع ثقافة الكندى وعنايته الملحوظة بجمع الكتب التى يمكن إفرادها وحدها فى مكتبة خاصة، ومهما يكن من أمر فقد أقصى الكندى فى أواخر أيامه عن قصر الخلافة، وذلك حين قبض المتوكل على أزمة الحكم وأعاد إلى مذهب أهل السنة سابق هيبته وسطوته ، وكانت صلات الكندى بالمعتزلة — كما سنرى بعد هنيهة — تلقى ظلالا من الريبة حول موقفه ، ممـــا جعله يقبع بعيدآ عن دوائر الخلافة راضياً أو كارها ، ومتفرغا كل التفرغ لعزلته الفلسفية الهادئة .

٢ — الكندى والمعتزله :

وقف المأمون إلى جانب النزعة الإعتزالية موقفاً شديد الصلابة ، وجرى على سنته خليفته المعتصم ، وكان من تأثير ذلك المحنة الشهيرة المعروفة بمحنة خلق القرآن ، وكان الكندى فى تلك الآونة متصلا بدوائر الخلافة، فمن الطبيعى إذن أن يتخذ من آراء المعتزلة موقف الرضا والقبول، إن لم نقل موقف الدفاع والإعتقاد الصراح ؛ وإلا لأقصى عن مجالس الخلفاء إقصاءاً ، بل ولحاق به ماحاق بمن عارضوا آراء المعتزلة ولم يرضوا عنها من عنت وإيذاء .

لقد شارك الكندى رجال المعـــتزلة جهودهم فى الرد على منكرى النبوات ، وكتب — كما يذكر ابن أبى أصيبعة — كتابا فى تثبيت الرسل

---

(١) د. عبد الهادى أبو ريدة : مقدمة رسائل الكندى ص ٤ — ٦.

عليهم السلام ، وكتابا آخر فى إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق ، حاولا أن يعارض — كما عارض المعتزلة — نظرية كانت سائدة فى ذلك الزمان مؤداها أن العقل السليم وحده كاف فى الوصول إلى المعرفة الحقيقية ، ولا حاجة للبشر إلى النبوة ، ومن جهة أخرى فقد كتب الكندى كتابا فى « التوحيد » ، وكتابا آخر فى أن (أفعال البارى تعالى عدل لاجور فيها) ، والتوحيد والعدل كما نعلم : أصلان من أصول المعتزلة الخمسة ، كما ألف الكندى رسائل فى نظرية الجزء لا يتجزأ ، ونظرية الإستطاعة ، وغير ذلك من الأبحاث التى شغلت مفكرى عصره ، لا سيما المعتزلة منهم ، ولدينا عديد من النصوص الصريحة التى تثبت أخذ الكندى بمبدأ الصلاح والأصلح المعتزلى ، فهو يقول مثلا — وهو بصدد الحديث عن ترتيب الكون وتدبيره — (وإن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع . وأن هذا التدبير غاية فى الإتقان ، إذهو موجب الأمر الأصلح كالذى قد تبين ، وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة)(١) .

ثم يقول فى موضع آخر (فهذه هى السياسة الحق من السائس الحق ، وهى الفعل الأصلح من كل مفعول)(٢) .

وإذا نحينا كل هذه الشواهد جانبا فلدينا ما يتخلل رسائله كلها من

---

(١) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ٢٣٦ — ٢٣٧

(٢) الكندى ؛ رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل : ص ٢٥٩

إشادة بالعقل وإعلاء من شأنه ، وبأن المعارف الشرعية يمكن أن يتوصل إليها العقل السليم الخالى من الآفات .

ويقول الكندى فى صراحة : لعمرى أن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله عز وجل : لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التى لايدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس(١) .

فنحن إذن بإزاء رجل ذى نزعة عقلية فلسفية تشايع الإتجاه المعتزلى فى خطوطه العامة والعريضة ، إن لم نقل فى تفصيلاته وجزئياته ، فالكندى إذن قد بدأ مشايعاً لأفكار الاعتزال . ولكن هذه البداية قد سارت به فى طريق آخر مواز لهذا الإتجاه ومختلف عنه ، فقد اتجه الكندى من ذلك المنعطف إلى دراسة أرسطو دراسة أكثر تخصصاً ودقة ، مستخدماً الترجمات الإغريقية التى وجدت إلى عهده . ومن ثم فقد تحرر الكندى من طريقة المعتزلة الكلامية الخالصة ، ميمما وجهه شطر الفلسفة الواردة ومحاولا إستخدامها استخداما منبثقا من صميم ذاته . وربما كان أبرع ما يمكن إيراده فى هذا الصدد : أفكاره التى ضمنها رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى لله عز وجل والتى سنوليها عناية خاصة عما قليل .

٣ — الكندى والموسوعية الثقافية :

يصف ابن النديم فى كتاب الفهرست منزلة الكندى العلمية فيقول إنه (فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها)(٢) ويقول البيهقى فى كتابة (تتمة صوان الحكمه) : إنه كان مهندسا خائضا غمرات

(١) الكندى : المصدر السابق ص ٢٤٤

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٥

العلوم ، وإنه جمع فى تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات[١] ؛ أما القفطى فيقول عنه : إنه المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندسية . وإنه متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم[٢].

فثقافة الكندى إذن كما يتبين من هذه التراجمات من جهة ، وكما يتبين من الاستعراض السريع لكتبه ورسائله العديدة من جهة أخرى : تتسم بالشمول والإحاطة والموسوعية ، وتدلنا على معرفة واسعة بالتيارات التى كانت تضطرب فى عهده ، وتدلنا من ناحية ثانية على سعة فى الأفق ورحابة فى النظرة ، وما يكون لنا أن نلقى هذا الكلام إلقاء لولا أن الكندى نفسه قد أعطانا الأساس الفلسفى لهذه السمات جميعاً ، وذلك حين ناقش قضية الحق ، فقرر أن الحق مشترك ومشاع بين الناس جميعاً ، وأن من الواجب على العاقل أن لا يبخس من الحق شيئاً أنى وجده ، يقول الكندى :

ينبغى لنا ألا نستحى من اقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فانه لاشىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخس الحق ولا التصغير بقائله ولا بالآتى به[٣] .

ويعبر الكندى فى نفس الموضع عما ينبغى أن يسود بين الباحثين عن الحقيقة من أخلاق وصفات ، فلا يحتقرن واحد منهم ما سبق أن أدلى به غيره ، ذلك لأن المعرفة الحقة إنما تنال باشتراك الجهود وتضافر المفكرين فى الحصول عليها واحداً بعد الآخر ، يقول الكندى : ومن أوجب الحق

---

(١) أبو ريدة : مقدمة رسائل الكندى : ص ١٠

(٢) القفطى : أخبار الحكماء : ٢٤٠

(٣) الكندى : رسالة الكندى إلى المعتصم بالله ص ٨٢ تحقيق الأهوانى

ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ؛ فكيف بالذين هم أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية . فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار أفكارهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ؛ إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا : أنه لم ينل الحق بما يستأهل الحق : أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم : اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل(١) .

فالكندى ـ وهو العربى الأصيل ـ لا يجد غضاضة ـ أى غضاضة فى أن يهيب بالباحثين عن الحقيقة أن يتعاونوا فى بناء صرح المعرفة وتشييد بنائها ، وحينئذ فإن لنا أن نعتبر إقبال هـــذا العربى الأصيل على دراسة الفلسفة ، والتعمق فى مناحيها ، والإهابة بالإفادة من التيارات الواردة الوافدة : عاملا على تشجيع العرب على احتذاء حذوه ، وعلى عدم التهيب من مواجهة تلك التيارات ، واستخدامها استخداما ذكيا فى خدمة قضايا الدين .

٤ ـ الكندى واستخدام الفلسفة اليونانية استخداماً إسلامياً :

سنحاول فى هذه الفقرة أن نعرض عرضاً عاجلا لرسالة الكندى (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) لنرى ما اصطنعه الكندى من تزاوج بين بعض الأفكار الواردة وبين الأفكار الإسلامية الخالصة ، ولقد كتب الكندى رسالته تلك وأهداها إلى تلميذه (أحمد) ابن الخليفة المعتصم ، تفسيراً لقوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) ، ويفتتح الكندى

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٩ — ٨٠

هذه الرسالة ببيان أن كل ما أداه الرسول ﷺ مما أتاه من ربه : يمكن فهمه بالمقاييس العقلية ، ومن يؤمن برسالته عليه السلام فلا بد أن يؤمن بتأويل « ذوى الدين والألباب » ، وإلا كان ظاهر الضعف فى تمييزه ، جاهلا بمقاصد الرسالة ، وجاهلا فى الآن نفسه بالتصريف والاشتقاق الذى هو من خصائص اللغة العربية وغيرها من اللغات .

إن فى اللغة العربية — كما يقول الكندى(١) — أنواعا كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحـــد ليوضع للضدين جميعاً ، فلفظ السجود يطلق على معان مختلفة ، فهو يقال لوضع الجبهة فى الصلاة على الأرض ، ويقال على الطاعة فيما ليس له أعضاء محسوسة ، والمعنى العام الذى يتمثل من هذا اللفظ عند العقل هو الطاعة والخضوع .

ويردف الكندى ذلك ببيان المعانى المختلفة للطاعة ، فقد تستعمل الطاعة فى أمر قابل للتطور من النقص إلى التمام ، كما يقال فى النبات إنه أطاع ، إذا زكى ونما ، وقد تستعمل الطاعة فى أمر لا تطور فيه ولا تغير من نقص إلى تمام ، وحينئذ تعنى الخضوع لأمر الآمر والإنتهاء إليه اختياراً وطواعية .

فإذا التمسنا تطبيق هـــذه المعانى المختلفة على الكواكب أو الأجرام السماوية — أو الأشخاص العالية بتعبير الكندى — وجدنا أن المعنى الحسى الأول غير ممكن الانطباق عليها ، كما أنها لا تنتقل من نقص إلى كمال ، لأنها لا يعرض لها التحول والتغير ، فلم يبق إلا المعنى الثانى وهو أن تكون خاضعة ومطيعة ومنتهية إلى أمر الآمر .

ثم يتابع الكندى حديثه بتبيان هذه الطاعة الفلكية فيقول : إن الإجرام تتحرك ، وبحركتها تتغير الأزمان ، وبتغير الأزمان يقوم

---

(١) الكندى رسالة الإبانة ص٢٤٥

الحرث والنسل ، فهى إذن تسير سيراً منتظما لا إعوجاج فيه ، ولا تخرج عن ما أبقاها ربها ، فهى إذن مطيعة بينة الطاعة لما أراد .

ثم ينتقل الكندى من ذلك إلى قضية أخرى تتعلق بإثبات الحياة والتمييز لكل الأجرام العلوية بجميع أشخاصها ، كيما يتضح انها مطيعـــة طاعة اختيارية ، فالفلك هو العلة الفاعلية فى الأجسام الحية التى توجد فى العالم الأرضى ، أو - كما يقول الكندى - « إن الحياة فى الجرم الحى قد أثرها فيه الفلك ، والعلة الفاعلة بما هى علة أشرف من المعلول بما هو معلول(١) » .

فالجرم الأقصى عند الكندى : متحرك حركة دائمة لا توقف فيها ، وهذه الحركة الدائمة هى العلة فى إخراج المتحركات من القوة إلى الفعل ، فالجرم الأقصى — كما يقرر الكندى — « حى بالفعل أبدا ، مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت الكون: الحياة اضطراراً »(٢) .

وإذا كان الجرم الأقصى حيا : فهو بناءاً على هذا حساس متحرك ، ولكن ليس له من قوى الحس سوى السمع والبصر ، أو « الحسان الشريفان » على حد تعبير الكندى .

ولا يقف الكندى عند حد إثبات السمع والبصر الأجرام العلوية ، بل يذهب إلى إثبات العقل أو القوة النطقية لها ، مبرهناً على ذلك بأن الكائنات الأرضية التى هى معلولاتها : عاقلة ناطقة ، وليس من المعقول أن يكون المعلول أشرف من العلة ، يقول الكندى : « فالأجرام الفلكية لا تخلو أن تكون ناطقة أولا ناطقة ، والجرم الناطق أشرف من الذى هو لا ناطق ، فان كانت لا ناطقة فنحن أشرف منها ، وهى علة كوننا القريبة ، فكذلك رتبها البارى تعالى ، فهى علة نطقنا الذى هو نوعنا ،

---

(١) الكندى : رسالة الإبانة ص٢٤٨

(٢) المصدر نفسه : ص٢٥٢

فإذا كانت لا ناطقـــة فالمعلول إذن أشرف من العلة ، وقبيح أن يظن هذا أحد(١) .

ثم تنتهى الرسالة بتبيان أن هذا الترتيب الذى رتبه البارى تعالى بين الحركة الدائمة للأجرام الفلكية وبين الكائنات الأرضية هى القدرة الحقة للفاعل الحق ، وأن أنتهاء هذه الأجرام لأمره وخضوعها لمشيئته هو « السجود الحق للجواد » . وأن هذا النظام هو « السياسه الحقة للسائس الحق » ، بل إن هذه الطريقة هى التى ينبغى أن تدرك بها قدرة الله وسعة جوده وإتقان تدبيره(٢) .

ويختتم الكندى رسالته هذه بقوله : « فما الذى ينكر من أن تكون قدرة الحق التامة قد مثلت الكل مثال حيوان واحد ، موجود فيه جميع مايوجد فى الكل ، لاسيما وليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام كما قدمنا فى صدر كتابنا »(٣)

بعد هذا التحليل العاجل لمحتويات هذه الرسالة الهامة نود أن نضع أيدينا على عدة نقاط :

أولا : أن الكندى قد استقى كثيراً من أفكاره الفلسفية ههنا من الأفلاطونية المحدثة ، ومن أثولوجيا بوجه خاص ، فالأجسام الفلكية - فيما تقول أثولوجيا - ذوات حياة دائمة غير مفارقة ، وهى لا تتغير ولا تستحيل لأنها ذوات أنفس حية ليست مستفادة من شيء آخر ، بل هى التى تفيد سائر الأجرام الحياة(٤) ، بل إن أثولوجيا تقول إنه لو كان الفلك جرماً

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٥٥

(٢) المصدر عينه ص ٢٥٩ — ٢٦٠

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٦١ .

(٤) أثولوجيا : الميمر التاسع ص ١٢٣ . نشرة بدوى

لا نفس فيه ولا حياة له : لبادت الأشياء وهلكت[١] .

ثانياً : إن الكندى قد أخذ هذا المعنى وفسره فى ضوء الإسلام بالسجود الذى يعنى طاعة هذه الأجرام لربها ، وسيرها فيما رسمه لهـــا من نظام ترتبط جوانبه بعضها ببعض ارتباطا عضويا واحدا ، بحيث يمكن أن ينظر إلى الكون وكأنه حيوان واحد ذو أعضاء يأخذ بعضها بحجز بعض .

ثالثاً : إن الكندى قد نجح فى مزاوجته هذه بين المعنى الإسلامى والمعنى الفلسفى نجاحاً كبيراً ، وأعطانا مثالا بارعاً لما يمكن أن تكون عليه العقلية الإسلامية المتفتحة التى تأخذ من التراث الوافد ما يتفق وثقافتها الحضارية الأصيلة ، وما يخدم الأهداف والمقاصد الدينية الأساسية .

٥ — علاقة الدين بالفلسفة عند الكندى :

تسلمنا الفقرة السابقة مباشرة إلى بحث هذه القضية الخطيرة عند الكندى فقد زاوج الكندى كما رأينا بين المعنى الإسلامى وبين المعنى الفلسفى ، وانتهى من هذه المزاوجة إلى آراء جديرة بالاهتمام ، ومن هنا كان للكندى كل الحق — من وجهة نظره — فى أن يهاجم أعداء الفلسفة ، وأن يسميهم : « أهل الغربة عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق »

ويعلل الكندى ضيق هؤلاء بالفلسفة وهجومهم عليها بعدة تعليلات ، فمرد ذلك الهجوم « إما لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وإما لدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، وإما ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين » وهم عدماء الدين »[٢] .

---

(١) أثولوجيا : نفس الميمر ص ١٢٦

(٢) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله : ص ٨١ — ٨٢

وينتهى الكندى من تحليلاته هذه إلى أنه : يحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً ، لأن فى علم الأشياء بحقائقها . علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله عز وجل(١) .

ونحن من جانبنا لا نوافق الكندى على كثير من التعليلات التى أعطانا إياها فى نصه السابق ، بل نكاد نلمح فى ثناياها رد فعل شخصى لما حاق بالكندى نفسه من إيذاء وإقصاء حينما قلب الدهر ظهر المجن للمعتزلة وأشياعهم من العقليين ، وذلك على يدى المتوكل الذى أعاد لمذهب أهل السنة سطوته وسلطانه وانتصر له من الجانب المضاد كما رأينا منذ برهة ، وكل ذلك يجعلنا نضرب الذكر صفحا عن هذا الهجوم الذى ساقه الكندى ، ونولى وجهنا شطر رسالة أخرى من رسائله نرى فيها تصويراً صادقاً لما جاشت به نفس الكندى المسلم المستمسك بعقيدته ، والرسالة التى نعنيها . هى رسالته فى (كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة) ، فقد قام الكندى فى مفتتح الرسالة بإحصاء تحليلى سريع لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية ، وحين انتهى من إحصائه ذاك : أحس بأنه قد شيد لأرسطو فى نفس القارئ صرحاً لا يدانيه صرح آخر شموخا وارتفاعا ، فسارع على الفور إلى القيام بمحاولة جادة للتفرقة بين العلوم العقلية البشرية والعلوم النبوية الالهامية ، فهذه الأخيرة تأتى بلا طلب ولا تكلف وبلا زمان ولا حيلة بشرية ، ومع ذلك فإن العقول تستيقن بأنها من عند الله عز وجل ، فتخضع له بالطاعة والانقياد ، وتنصاع فطرها على التصديق بها ، ولا يقف الكندى عند هذا الحد من التفرقة . بل يضيف إلى ذلك

---

(١) نفس المصدر : نفس الصحيفة

بياناً تفصيلياً واضحاً للمعارف التي تتضمنها آية واحدة من آي القرآن الكريم، مقارناً إياها بكلام الفلاسفة فيقول .

« إنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الحقية الخفية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب عنها بجهد حيلته التي أكسبته علمها بطول الدؤوب في البحث والتروض : ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب »(١) .

فقد سأل المشركون محمداً صلوات الله وسلامه عليه قائلين : من يحيي العظام وهي رميم فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه : قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . . الآيات ، وسنقتطف ههنا بعضاً من تعليقات الكندي على هذه الآيات الكريمة لنرى كيف كان مؤمناً عميق الإيمان ، وأن إعجابه الشديد بالفلسفة لم يتعد إعجاباً بفكر بشري له حدوده مدركاته الخاصة التي لا ترقى إلى المعاني الالهية المطلقة الكاملة . يقول الكندي : إن جمع المتفرق أسهل من صنعه وإبداعه . أما عند الباري فواحد لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت : ممكن أن تنشىء ما أدثرت ، وكونها — أي كون العظام — بعد أن لم تكن : موجود للحس فضلا عن العقل ، فإن السائل الكافر بقدرة الله تعالى ، مقر أنه كان بعد أن لم يكن ، وعظمه لم يكن ، فعظمه كان اضطراراً بعد أن لم يكن ، فإعادته وإحياؤه كذلك أيضاً(٢) .

ثم بين الباري تعالى أن كون الشيء من نقيضه موجود ، إذ قال : (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون) فجعل من لا نار : نارا ، ومن لا حار حارا ؛ فإذن الشيء يكون من نقيضه اضطراراً ،

---

(١) الكندي : رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس . ص ٣٧٢ — ٣٧٣
(٢) المصدر السابق : ص ٣٧٤

فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار ، وكل كائن من غير ذاته كان : فكل كائن فهو تعالى مكونه من (لا هو)(١) .

ثم يردف الكندى : « ثم قال تعالى لتوضيح كون الشيء من نقيضه (أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم) ثم قال لما وجب ذلك (بلى وهو الخلاق العليم) ، ثم قال — لما فى قلوب الكافرين من الإنكار لخلق السموات والأرض ، لما ظنوا من مدة زمان خلقها قياسا على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول — إنه جل ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لأبداعه ، لأنه جعل (هو) من (لا هو) ، فمن بلغت قدرته على أن يعمل أجراما من لا أجرام ، فليس يحتاج إلى أن يعمل فى زمان ، لأنه قادر على أن يعمل من لا طينة (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) أى إنما يريد فيكون مع إرادته ما أراد ، إذ ليس ههنا مخاطب(٢) .

ثم يعقب الكندى على هذا التحليل الرائع بقوله: فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات : ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن كانت رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية(٣) .

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٧٥
(٢) المصدر عينه : نفس الصحيفة
(٣) الرسالة السابقة : ص ٣٧٦

٦ — الكندى وقضية الوحدة والكثرة :

استحوذت قضية الوحدة على اهتمام الكندى استحواذا مثيراً حقا للانتباه ، وقد عرض الكندى لها فى رسالته إلى المعتصم بالله ، بل لعلها تكون هى المقصود الرئيسى من هذه الرسالة الهامة ، وسوف نحاول — بعد أن نعرض لنظرية الكندى عرضاً موجزاً — أن نستكشف المصادر التى نرجح أن يكون الكندى قد استقى منها الخطوط العامة لنظريته تلك .

عرض الكندى أولا لقضية الحدوث والقدم ، واعتنق فى حرارة متوقدة : القول بحدوث العالم مقيما عليه عدة براهين ، كتناهى الحركة ، وتناهى الزمان ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود ، وإذا كان الزمان ذو نهاية بالفعل — كما برهن الكندى — فالجرم ذو نهاية بالفعل اضطراراً(١) .

ثم طرح الكندى تساؤلا فلسفيا عميق المغزى فقال : هل يمكن أن يكون الشىء علة لذاته أم لا يمكن ذلك ؟ إن الأمر ههنا لا يخلو من احتمالات عقلية أربعة ، فإما أن يكون الشىء معدوما ، أو (ليس) باصطلاح الكندى ، وتكون ذاته معدومة أيضاً .

وإما أن يكون الشىء معدوما ، وذاته موجودة ، أو (أيس) باصطلاح الكندى .

وإما أن يكون الشىء موجوداً وذاته معدومة .

وإما آن يكون الشىء موجوداً ، وذاته موجودة .

---

(١) الكندى : رسالة الكندى إلى المعتصم بالله : ص ٩٨

ويناقش الكندى كل واحد من هذه الاحتمالات مبطلا إياه على حدته.

فكون الشىء الذى هو علة ذاته معدوما ، وذاته معدومة مما هو بدهى البطلان لأنه (لاشىء) ، وذاته (لا شىء) أيضاً : فلا علة ولا معلول ، لأن للعلة والمعلول إنما يقالان على شىء له وجود ما .

وكون الشىء الذى هو علة ذاته معدوما ، وذاته موجودة : مما هو بدهى البطلان أيضاً ، لأن هذا الشىء الذى فرضناه : علة لذاته (لا شىء) أيضاً ، ومن ثم فهو لا يصلح علة على الإطلاق .

وكون الشىء الذى هو علة ذاته موجوداً ، وذاته موجودة : يترتب عليه أن يكون الشىء مغايراً لذاته التى أوجدها ، لأن الشىء : علة، والذات معلول ، والعلة والمعلول متغايران ، وهذا باطل كذلك ، لأن الشىء وذاته متحدان ، وليسا متغايرين(١) .

ثم يردف الكندى ذلك ببيان الاطلاقات المتعددة لمعنى (الواحد) ذلك أن لدينا تصنيفات متعددة للموجودات ، فلدينا الشخص ، والنوع ، والجنس ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، وكل واحد منها يقال عنه إنه واحد ، فبأى إعتبار إذن نطلق الوحدة على كل واحد منها ؟

إننا إذا نظرنا إلى الشخص مثلا وجدنا أن الوحدة التى تقال عليه إنمــا هى وحدة من جهة الوضع والتسمية ، لأن الشخص الواحد فى الحقيقة منقسم إلى أبعاض ، وبعبارة أخرى فإن الوحدة التى فى الشخص: مفارقة له بالذات ، أى أنها غير ذاتية له ، وإذا كانت الوحدة غير ذاتية ، كانت عرضاً مضافاً ، أو أثراً من مؤثر غيره ، فالوحدة فى الشخص — كما ينتهى الكندى — أثر من مؤثر إضطراراً .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٠ — ١٠٢

أما النوع — أو المقول على كثيرين متفقين فى الحقيقة ومختلفين بالأشخاص — فهو كثير فى حد ذاته ، لأنه ذو أشخاص كثيرين ، هذا إذا نظرنا إلى ما صدقاته ، ثم هو كثير أيضاً إذا نظرنا إلى المفاهيم التى يتركب منها . إذ هو يتركب من الجنس والفصل ، فلا مفر إذن من أن نعتبر الوحدة التى لهذا النوع : عرضية وليست ذاتية ، والعارض للشىء مضاف إليه وأثر من مؤثر غيره ، فالوحدة فى النوع : عارضة أيضاً ، وأثر من مؤثر اضطراراً .

والأمر فيما يتعلق بالجنس أكثر ظهوراً وأشد وضوحاً من النوع ، لأن الجنس مقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، فهو كثير لأنه ذو أنواع كثيرة ، كل نوع منها بدوره ذو أفراد كثيرة ، فالوحدة فيه عارضة وليست ذاتية ، فهى أثر من مؤثر اضطراراً .

وكذلك الفصل والخاصة والعرض العام ، إذ كل منها يقال على الكثير ، فالوحدة فيها عارضة وأثر من مؤثر إضطراراً .

ولكن ماذا يريد الكندى من وراء ذلك ؟ يقول الكندى بعد ذلك مباشرة : (وإذ قد بينا أن الوحدة فى هذه جميعاً : عارضة ، فهى لآخر غيرها بالذات غير عارضة ، والوحدة فيما هى فيه عرض : مستفادة مما هى فيه بالذات ، فإذن ههنا واحد حق اضطراراً ، ووحدته ليست معلولة(١) .

إن جوهر مذهب الكندى يقوم على أن الوحدة أساس الوجود ، فبغير الوحدة لا يكون ثمة وجود ، وقوة الوحده وشدتها فى شىء ما : دلالة على قوة الوجود وشدته فى هذا الشىء ، وكون الوحدة فى شىء ما : عارضة أو مضافة أو معطاة له من شىء آخر : معناه أن وجوده ذاته : عارض

(١) الرسالة السابقة : ص ١١٠ — ١١١

أو مضاف أو معطى له من شيء آخر ، أما كون الوحدة فى شىء ما : ذاتية أوحقيقية أو ليست معطاة له من شىء آخر : فمعناه أن وجوده ذاتى وحقيقى وغير معطى له من شىء آخر .

فإذا كانت الوحدة فى أنماط الكائنات جميعاً — الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام — وحدة عارضة ومضافة ومعطاة، فلا مفر من أن يكون ثمة موجود آخر ، تكون الوحدة فيه ذاتية حقيقية غير مضافة ولا معطاة ، ولا مفر من أن يكون هذا الشىء هو الذى يمنح هذه التصنيفات جميعاً : ما هى عليه من وحدة ، وما تتحقق به من وجود أيضاً ، وهذا هو الواحد الحق الذى وحدته من ذاته ، أو الموجود الذى وجوده من ذاته ، وهو الله تعالى .

ولعلك بعد هذا كله تتساءل معى فى دهشة : ما أهمية تلك الوحدة فى وجود الأشياء ، أو لعلك تقول : لماذا لا تكون الكثرة هى وحدها المتحققة فى العالم ؟ أو لعلك تتساءل عن مظاهر الوحدة التى تسود العالم عند الكندى .

ههنا يضع الكندى أيدينا على مظاهر الوحدة مستخرجا إياها من ثنايا الكثرة وموضحاً ضرورتها اللازمة للكائنات جميعاً ، فلو كانت الكثرة هى وحدها المتحققة دون الوحدة: لما تحقق بين هذه الكثرة إتفاق أو اشتراك فى حالة أو ظرف من الظروف، وإذا كان مثل هذا الاتفاق موجوداً فالاشتراك فى حالة واحدة أو معنى واحد موجود ، فالوحده متحققة مع الكثرة(١) .

ولو كانت الكثره وحدها هى المتحققة دون الوحدة : لما تحقق بين أفراد هذه الكثرة : تشابه ، لأن التشابه اتفاق فى معنى واحد .

---

(١) الرسالة السابقة : ص ١١١

ولو كانت الكثره هى وحدها المتحققة دون الوحدة : لما استقرت الأشياء على حال واحدة ، لأن السكون حالة واحدة غير متغيرة .

ثم إن الكثرة لابد أن تكون شاملة لأفراد أو آحاد ، فالوحدة إذن أساس الكثرة ، لأن كل فرد من أفرادها واحد برأسه .

كما أن الوحدة أساس للمعرفة بالكثرة حداً ورسماً ، فبدون الوحدة تتعذر المعرفة بالكثرة بوجه ما من الوجوه .

ويصل الكندى من هذا التحليل الدقيق إلى نتيجة حاسمة فيقول « فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثيرة بلا وحدة(١) .

وإذا استرسلنا مع الكندى فى تحليله العميق لمظاهر الوحدة : خيل إلينا أنه يقصر نظره على ما فى الأشياء من وحدة ، مغضيا عن مظاهر الكثرة ومشاهدها ، ومن هنا يعمد الكندى على الفور إلى تبيان أن الوحده بدورها لا تقوم بدون الكثرة ، فكأن الكثرة والوحدة : وجهان لعملة واحدة ، أو كأنهما مظهران لحقيقة فردة ، لا تحقق الكائنات بدونهما جميعاً .

فلو كانت الوحدة هى المتحققة وحدها دون الكثرة : لما وقع بين الكائنات تضاد ، لأن التضاد يستلزم الغيرية ، والغيرية تستلزم الكثرة ، ولما وقع بين الكائنات استثناء ، ولما تحقق فيها اتفاق أو اختلاف ، أو اتصال أو افتراق ، ولا ابتداء ولا توسط ولا آخرية ، لأن هذه المعانى إنما تتحقق بين كثرة من الأشياء .

فطباع الأشياء — هكذا ينتهى الكندى — وحدة و كثرة ، والوحدة مشاركة للكثرة فى جميع المحسوسات (٢) .

---

(١) نفس الرسالة : ص ١١٤

(٢) الرسالة السابقة ص ١١٥ — ١١٩

ومن هذه النتيجه الأخيره يخطو الكندى خطوة هامة فى نظريته ، وهى البحث عن علة هذا الاشتراك بين الوحدة والكثرة فى الموجودات ، فهل تحقق مثل هذا الاشتراك بالاتفاق ، أعنى بلا علة ؟

إن كان الأمر كذلك فيلزم أن تكون الكثرة والوحدة قد كانتا متباينتين أول الأمر ، ثم اتفق لهما أن اشتركا واجتمعا ، وهذا ضرب من المحال ، لأن إحداهما لا تتحقق بدون الأخرى .

أم أن هذا الاشتراك بينهما فى الموجودات قد تحقق بينهما لعلة أحدثته ؟

وحينئذ فإن أمام العقل أحد احتمالين لا ثالث لهما : أولهما : أن تكون هذه العلة هى تلك الموجودات نفسها ، وهو باطل ظاهر البطلان ، وثانيهما أن تكون العلة : أمر آخر غير هذه الموجودات : أرفع وأشرف منها وأقدم ، ومن هنا يقول الكندى : « فقد تبين أن للأشياء جميعاً : علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هى أعلى وأشرف وأقدم ، وهى سبب كونها وثباتها ، ولا بد أن تكون هذه العلة الأولى : واحدة لا كثرة معها بجهة من الجهات (١) .

هذه هى نظرية الكندى التى تكفلت — من وجهة نظرنا — بأمرين هامين . أولهما : أنها قد اعطتنا ما يمكن اعتباره مذهبا متكاملا فى التكوين الميتافيزيقى للعالم ، فالعالم وحدة كثرة لا تفترقان ولا تنفصلان ، وإذا كان المتكلمون قد نظروا إلى العالم باعتبارة مكونا من جواهر وأعراض ، بينما نظر الفارابى وابن سينا إلى العالم باعتباره مكونا من وجود وماهية ، فقد نظر الكندى إلى العالم باعتباره مكونا من وحدة وكثرة لا تقوم إحداهما بدون الأخرى .

---

(١) نفس الرسالة ص ١٢١

ثانيهما : أنها قد اعطتنا ما يمكن اعتباره تفسيراً لعلاقة العالم بالبارى تعالى ، وتقوم هذه العلاقة على احتياج الكثرة والوحدة — وهما جوهر الكون وأساسه — إلى وحدة لا كثرة فيها ، وإلى علة تكون أقدم منهما وأشرف وأرفع ، وهى الواحد الحق الذى لا كثرة ولا تعدد .

ومع تقديرنا لبراعة الكندى وثاقب قدرته الفلسفية التى تبدو بوضوح شديد فى نظريته تلك ، إلا أن هذا لا يصدنا عن إبداء عدة ملاحظات فى هذا الصدد :

١ — أن الالتئام بين الكثرة والوحدة كانت الشغل الشاغل لأفلوطين من قبل ، فالواحد هو المبدأ الأول عنده ، وللعقل عنده وظيفة وحيدة ، وهى البحث الحثيث عن الوحدة والبساطة فى الكائنات والأحداث المتكثرة ، إن اتجاه العقل عند أفلوطين — كما يقول بعض الباحثين — يتركز فى العثور على الوحدة المطلقة التى تتحطم فيها الحدود والحواجز بين الأشياء المتكثره (١) ، وأثولوجيا تقول : إن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها (٢) .

٢ — ثم إن التركيز على قضية الوحدانية فى نظرية الكندى ليس بعيداً عن الأفكار الإسلامية ، فالقرآن الكريم يركز عليها فى الكثير من آياته ، بل ربما كانت قضية الوحدانية هى محور الخلاف بين الإسلام وبين مشركى مكة الذين لم ينكروا قضية الألوهية من أساسها ، بل أشركوا مع الله أنداداً وآلهة .

---

(١) فردريك سونتاج . مشاكل الميتافيزيقا — بالإنجليزية — p. 75

(٢) أثولوجيا : ص ١٣٤ ط بدوى .

٣ — فنظرية الكندى هذه — مهما قلنا إنه استغل فيها أفكاراً أفلاطونية محدثة — لا تصطدم مع روح العقائد الإسلامية ، وبهذا يمثل الكندى . عقلية إسلامية متفتحة ، أخذت من التراث الوافد ما يتلاءم معها وطوعته تطويعا حتى تناغم معها فى بساطة ويسر .

٤ — أن الفارابى وابن سينا قد تأثرا — فيما يلوح لنا — بنظرية الكندى هذه فى اشتمال الوجود على الوحدة والكثرة ، بل تأثرا به فى نقطة أكثر خطرا وأبعد مدى ، فجوهر نظرية الكندى قائم على أن الموجودات ذوات وحدة عارضة ، والعارض لا بد أن يكون أثراً من مؤثر تكون الوحدة فيه ذاتية غير معطاة ، وعندما عمد الفارابى وابن سينا إلى التفسير الميتافيزيقى للكون استبدلا بفكرة الوحدة عند الكندى فكرة الوجود ، وقالا إن الوجود فى الموجودات الممكنة : عارض ، والعارض لابد أن يكون أثرا من مؤثر يكون الوجود ذاتياً له وليس معطى من شىء آخر ، وهو واجب الوجود .

وبعبارة أخرى . فإن الفارابى وابن سينا قد أخذا هيكل النظرية — فيما يبدو لنا — من الكندى ، ثم عمدا إلى وضع فكرة الوجود موضع فكرة الوحدة ، وبذلك استقامت لهما نظريتهما التى تعد أساس الميتافيزيقا عندهما ، بل ومحور فلسفتهما الإلهية بأسرها(١) .

٥ — على أن هذه النظرية التى عرضنا لخطوطها البارزة تعكس من جهة أخرى اهتمام الكندى بالرياضيات ، فالواحد والكثير

---

(١) قارن : الفارابى فصوص الحكم ص ٦٠ — ٦١ وابن سينا . إلهيات الشفاء ص ٣٧ وما يليها ، وأيضاً : الإشارات النمط الرابع ص٤٦٦ وما يليها .

أعداد رياضية . وقد حكى لنا ابن أبى أصيبعة أن للكندى رسالة فى (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة) ، كما أن دى بور قد أشار إلى أن الكندى قد طبق الرياضيات فى أبحاثه الطبية والموسيقية ، وربما كان فى ذلك — كما أضاف دى بور — تأثراً بالأفلاطونية المحدثة الممتزجة بالفيثاغورية(١) .

(١) دى بور . تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٨١ — ١٨٢

الفصل الثاني

فلسفة الفـــارابى

١ ــ لمحات شخصية .

٢ ــ بعض مؤلفات الفارابى .

٣ ــ الفارابى والجمع بين رأيي الحكيمين .

٤ ــ الفارابى وقدم العالم وحدوثه عند أرسطو .

٥ ــ الفارابى وقضية الوجود .

٦ ــ الفارابى ونظرية العقول .

١ — لمحات شخصية :

يتبوأ الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة قل أن تدانيها مكانة، فلقد توج المؤرخون المسلمون جبينه بالكثير من عبارات الثناء والإطراء، وأسهبوا فى التنويه بعلو كعبه وطول باعه فى العلوم الفلسفية، فهو عند القاضى صاعد(١) « فيلسوف المسلمين بالحقيقة »، وهو عند القفطى(٢) : « فيلسوف المسلمين غير مدافع »، وهو عند ابن خلكان(٣) « أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه، والرئيس أبو على بن سينا : بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع فى تصانيفه » .

ولقد سار المؤرخون الأوربيون لتاريخ الفلسفة سيرة المؤرخين المسلمين تجاه الفارابى، فالمؤرخ ديتريصى(٤) يصفه : بأنه مؤسس الفلسفة العربية، وأوليرى(٥) يقول « إنه من الصعب علينا أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفارابى، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى » .

ويبدو أن هذه المنزلة التى وضع فيها المؤرخون فيلسوفنا الفارابى قد أسهمت فى نسج الكثير من الأقاصيص التى تقرب من الأساطير حول شخصيته، فابن خلكان يحكى لنا أنه كان يتكلم بلغات العالم كلها

---

(١) القاضى صاعد : طبقات الأمم : ص ٦١

(٢) القفطى : إخبار العلماء : ص ١٨٢

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ص ٢٣٩ جزء رابع .

(٤) عبد الهادى أبو ريدة : ص ١٩٢ تعليقاته على كتاب دى بور .

(٥) أوليرى : الفكر العربى ص ١٦٦

(سبعين لغة)، بل إنه كان بارعا فى العزف الموسيقى إلى حد أنه أضحك الجالسين فى أحد المحافل، ثم أبكاهم، ثم أنامهم !!

ذلك هو الفارابى : محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلع، الفارسى الأصل، والذى ولد عام ٢٥٩ ﻫ فى (وسيج) وهى قرية صغيرة تقع فى ولاية (فاراب) من بلاد ماوراء النهر، وقد ولد الفارابى — كما يقال — لأب كان قائداً عسكرياً ثم سافر إلى بغداد، وفيها درس المنطق على يدى متى بن يونس، ثم رحل إلى حران حيث التقى فيها بالفيلسوف المسيحى يحيى بن حيلان، ثم عاد إلى بغداد وانكب فيها على دراسة أرسطو، فقرأ كتاب النفس مائتى مرة والطبيعيات أربعين مرة[1] . ثم رحل إلى دمشق، ثم إلى مصر، وما لبث أن عاد إلى حلب حيث استقر به المقام فى مجلس سيف الدولة الحمدانى الذى يقول عنه ابن خلكان « إنه ما اجتمع بباب أحد من الملوك والخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر »، وعاش الفارابى فى بلاط سيف الدولة زمنا، ولكنه سرعان ما زهد فى حياة القصور، ورغب فى العزلة، فسافر إلى دمشق، وكان لا يرى فيها إلا « عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض » على حد تعبير ابن خلكان أيضاً، وواتته المنية أخيراً فى دمشق، فمات بها عام ٣٣٩ ﻫ بعد أن قارب الثمانين أو نيف عليها .

كان الفارابى — على أية حال — رجلا يخلد إلى الدعة والسكون والزهادة فى الدنيا، ولا يحفل كثيراً بمطالبها أو رغائبها، ويصرف كل همه إلى التحصيل والدرس، وكأنما كان الفارابى يطبق على نفسه فى صرامة ما طالب به دارس الفلسفة من أن « يصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية » وأن لا يتشاغل بغير العلم، لأن كثرة التشاغل بأشياء مختلفة تجعل صاحبها

---

(١) أوليرى : المصدر السابق ص ١٥٥

لاترتيب له ولانظام(١) » ، أو كأنه يحقق فى ذاته الشروط التى اشترطها فى رئيس المدينة الفاضلة من أن يكون « غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبا للعب ، مبغضا للذات الكائنة هذه »(٢) .

٢ — بعض مؤلفات الفارابى :

من الأمور اللافتة للنظر حقا أن مؤلفات الفارابى — أوماوصل منها إلى أيدينا على أقل تقدير — عبارة عن رسائل قصيرة شديدة الإيجاز ، لاوجه للمقارنة بينها وبين كتابات ابن سينا المسهبة الطويلة النفس ، وقد حاول ابن خلكان أن يعطينا تعليلا لهذا فقال : « وكان من عادة الفارابى أن يكتب رسائله على أوراق متفرقة ، فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولا وتعاليق ، ويوجد بعضها ناقصا مبتوراً(٣) » ، وسواء كان هذا التعليل مقبولا أوغير مقبول فإن هذه المؤلفات على قصرها تشهد لصاحبها بالعظمة والنبوغ ورهافة الحس الفلسفى واتساع ميادين المعرفة وتشعبها .

(ا) مؤلفاته المنطقية :

كتب الفارابى نسقا من الشروح على الأورغانون الأرسطى الذى يحتوى على تسعة كتب هى : إيساغوجى ، والمقولات ، والعبارة ، والتحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية ، والجدل ، والسفسطة ، والخطابة ، والشعر ، كذلك كتب الفارابى مدخلا للمنطق ، ومختصرا فى المنطق .

---

(١) الفارابى : رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة : ص ٤٨
(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ص ٣٤١ جزء رابع .
(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ص ٣٤١ جزء رابع .

(ب) مابعد الطبيعة :

الجمع بين رأيي الحكيمين ، فصوص الحكم ، رسالة فى تحقيق أغراض أرسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ، رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، عيون المسائل ، رسالة فى الجوهر ، رسالة فى المكان ، رسالة فى الخلاء ، آراء أهل المدينة الفاضلة .

(ج) الطبيعة :

كتب الفارابى شروحا على الآثار العلوية ، والسماء والعالم لأرسطو ، وكذلك رسالة عن حركة الفلك .

(د) النفس :

كتب الفارابى تعليقات على شروح الاسكندر الأفروديسى لكتاب النفس لأرسطو ، ورسالة فى النفس ، وقوة النفس . والعقل والمعقول .

٣ — الفارابى والجمع بين رأيي الحكيمين :

ربما كان الخطأ الأكبر الذى انزلق فيه الفارابى — بتأثير أخطاء التراجمة — هو اعتقاده الجازم بأن كتاب أثولوجيا إنما هو لأرسطو حقيقة ، ومن ثم حاول أن يقرب بين أفكار هذا الكتاب المزعوم النسبة لأرسطو ، وبين أفكار أفلاطون ، اعتقاداً منه أنهما متفقان فى المذهب ، واعتقاداً منه بأن الحكمة واحدة ، مهما تكثر القائلون بها والناطقون بلسانها .

كان الفارابى يعتقد أن ثمة خلافا فى السلوك الشخصى لكل من الحكيمين فبينما كان أفلاطون راغباً عن الدنيا معرضاً عن شهواتها ، كان أرسطو

راغباً فيها مقبلا عليها، كما أن ثمة خلافا فى طريقة التدوين عند كليهما ؛ فأفلاطون لم يدون أفكاره إلا بطريق الرمز والإشارة ، وفعل ذلك فى أخريات أيامه ، بينما دون أرسطو أفكاره فى صراحة وعلانية منذ البداية ، ولكن الحكيمين جميعا هما فى نظر الفارابى « الإمامان المبرزان فى هذه الصناعة ، وإليهما يساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة ، والغوص فى المعانى الدقيقة المؤدية فى كل شىء إلى المحض والحقيقة »(١) .

لكن الفارابى كان يعتقد — من ناحية أخرى — أن الحقائق التى انتهى إليها الحكيمان واحدة ، غير أن الخلاف بينهما حولها إنما هو خلاف فى المأخذ وفى السلوك ، أو فى المنهج كما نقول نحن الآن . ومن هنا يقول : « ونحن لا ندعى أنه لا بون بوجه من الوجوه بين الطريقتين ، لأنه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول أرسطو طاليس ومأخذه وسلوكه هى بعينها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه ، وذلك محال شنيع ، ولكننا ندعى أنه لا خلاف بينهما فى الأصول والمقاصد »(٢) .

وإذا نحن حاولنا أن نلتمس الدافع الذى دفع الفارابى إلى القيام بمحاولته الجسورة تلك لوجدنا أن الفارابى يعترف فى بداية رسالته بأن العقل عند الجميع حجة ، ولكن العقل قد يخطىء الطريق فى الوصول إلى كبد الحقيقة . ومن هنا « احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك » ، ويردف ذلك فى نفس الموضع بقوله

---

(١) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٤

(٢) نفس المصدر ص ١٠

« وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت وإثارة الأماكن المتقابلة ، فلاشيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه »(١) .

فالدافع الذى دفع الفارابى إلى القيام بمشروعه هذا إنما هو — فيما يلوح لنا — محاولة الوصول إلى الحقيقة الثابتة التى تتفق عليها العقول ، وكأنما كان الفارابى يحس بالحاجة الملحة إلى أن يحصل لنفسه صورة شاملة عن الكائنات جميعا ، ومن أجل ذلك فقد تجاهل الحدود الفاصلة بين المذاهب المختلفة ، وسعى سعيا حثيثا نحو الوصول إلى الحكمة الواحدة ، التى لايختلف القائلون بها فى أمر جوهرى ، حتى وإن تم ذلك على أنقاض الحقيقة التاريخية التى سجلت اختلافا جديا بين الحكيمين اليونانيين ، وكأنما كان الفارابى — من جهة أخرى — معبرا عن روح ثقافية معينة ، لاتقبل البتة وجود تصارع بين المذاهب فى تصوير الحقيقة التى يعتقد أنها فى الواقع واحدة ، أو أن تكون ثمة خلافات جذرية بين أصحاب هذه المذاهب ، وهذه الروح الثقافية إنما جاءت إلى الفارابى من التعاليم الإسلامية ، فالروح الإسلامية ما كانت لترضى للميتافيزيقا أن تكون نهبا للخلاف والصراع ، وما كانت لتقنع بتصويرات متناقضة مختلفة للحقيقة . وما كانت لتوافق على تاريخ الفلسفة الواقعى الذى سجل خلافا حادا بين الحكيمين ، فلا جرم أن يتجاوز الفارابى هذه الخلافات أو يتجاهلها ، مادام يعتقد أن كلا الرجلين على صواب فى تصويره للحقيقة التى هى فى الواقع واحدة لا اختلاف فيها .

فسواء علينا أوفق الفارابى فى محاولته هذه أم أخفق ، وسواء علينا أكان

---

(١) المصدر السابق ص ٤ .

الفارابى معتمدا على نصوص حقيقة لأرسطو كما قـد كان يعتقد، أو على نصوص منحولة له وأفلوطينية فى الحقيقة كما أثبتت الدراسات الحديثة : فذلك لا يغير من جوهر الأمر شيئاً ، فالفارابى قد أعتقد أن الحقيقة واحدة ، وأن التعبيرات عنها متفقة فى الأصول والأسس مهما بدا بينها من خلاف فى المآخذ والسلوك ، أو فى المنهج كما نعبر نحن الآن .

ومهما يكن من شىء فإن الفارابى يذكر اختلاف الحكيمين فى كثير من المسائل ، فلا يجد فى بعضها خلافا صريحا ، ويجد فى بعضها الآخر اختلافا مظهريا ، بينما الأصول والمقاصد واحدة ، وفى أحيان أخرى يجد الخلاف بينهما فى موضعين مختلفين ، ولا ريب أن مهمة الفارابى فى التوفيق لم تكن عسيرة ، فكتاب أثولوجيا الذى يجهد الفارابى على أساسه فى التوفيق بين آراء أرسطو وبين آراء أفلاطون إن هو إلا الأفكار الأفلاطونية نفسها فى ثوب جديد .

(٤) الفارابى وقدم العالم وحدوثه عند أرسطو :

سنحاول فى هذه الفقرة أن نحلل محاولة الفارابى فى الجمع بين أفلاطون وأرسطو فى قضية حدوث العالم أو قدمه كمثال يتبين لنا منه أن هذه المحاولة من جانبه إن هى إلا محاولة لتأويل مذهبهما معا إلى القول بأن العالم مخلوق لله تعالى ، ومعلول له ، وهو ما تقتضيه العقيدة الإسلامية ، فمن الآراء الشائعة عند المتفلسفين القول بأن أرسطو قد قال بقدم العالم ، وأن أفلاطون قد قال بحدوثه ، « وهذا ظن قبيح مستنكر » على حد تعبير الفارابى .

ويعطينا الفارابى ما يظنه أسبابا لنسبة القول بالقدم — خطأ — إلى أرسطو ، فأولى هذه الأسباب : هو ما قاله أرسطو فى أحد كتبه المنطقية من أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها بقياس من مقدمات ذائعة ، ومثال ذلك أن العالم قديم أو ليس بقديم .

ويرد الفارابى على هذا الظن بقوله إن أرسطو قد جاء بقضية قدم العالم أو حدوثه كمثال على ما يقول ، «وما يؤتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد » ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أرسطو يحكى ما كان جاريا على عصره من نزاع بين الفلاسفة حول هذه القضية، ويحكى استدلال الأطراف المتنازعة على ما تدعيه ، مقرراً – يعنى أرسطو – أن استدلالاتهم قد كانت بمقدمات ذائعة لا يراعى فيها الصدق والكذب، وكل ذلك لا يصلح مبرراً لأن يعزى إليه القول بالقدم على أى نحو من الأنحاء .

وثانى هذه الأسباب هو ما قاله أرسطو فى كتاب السماء والعالم ، فقد قال : «إن الكل ليس له بدء زمانى»، ويفند الفارابى هذه الشبهة تفنيداً رائعا فيقول : إن الزمان عند الفلاسفة هو مقياس حركة الفلك ، أى أنه حادثٌ عنها وتابع لها ؛ ومن الجلى أن ما يحدث عن شىء ويتبعه : لا يمكن أن يشتمل عليه أو يحيط به، فمعنى هذه العبارة الأرسطية أن العالم لم يتكون شيئا فشيئاً كما يتكون البيت أو الحيوان مثلا من أجزاء يتقدم بعضها بالزمان، وذلك لأن هذه اشياء الجزئية قد حدثت فى زمان وبالتدريج ؛ أما الزمان نفسه فلم يحدث إلا تابعا لحركة الفلك ، فمحال أن يحدث العالم فى الزمان الذى يلى وجوده وجود العالم بأفلاكه ؛ وإنما يحدث العالم بإبداعه تعالى له دفعة واحدة بلازمان ؛ ثم يحدث الزمان بحدوث الحركة فى هذا العالم .

ولكن من أين جاء الفارابى لعبارة أرسطو هذا التأويل؟

يجيبنا الفارابى على التو بقوله: «ومن نظر فى أقاويله – أى أقاويل أرسطو – فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره فى إثبات الصانع المبدع ؛ فإن الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى ؛ وهناك تبين أن الهيولى قد أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء»(١) .

---

(١) الفارابى : الجمع ص ٢٢

فإذا كان أفلاطون — كما ينقل الفارابى — قد قال فى كتاب (طيماوس) إن كل متكون فإنما يكون عن علة له اضطرارا ؛ وإن المتكون لا يكون علة لذاته ، فإن أرسطو قد قال فى كتاب (أثولوجيا) إن الواحد موجود فى كل كثرة ، لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تتناهى أبدا البتة «وأنها كلها حدثت بإبداع البارى تعالى ، وأنه هو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ؛ ومبدع كل شىء على حسب ما بينه أفلاطون فى كتبه(١) .

فكأن الفارابى يريد أن يقول إن كلا الرجلين قائل بعلية البارى تعالى ومعلولية العالم ، وإن اختلفت اصطلاحاتهما وعباراتهما فى ذلك ؛ بل إن الفارابى ليذهب إلى مدى أبعد من ذلك ، فيقرر فى نفس اللحظة أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو وأفلاطون .

والفارابى نفسه إذن قائل بحدوث العالم ، وهذا شىء يدعو حقا إلى الدهشة والعجب ، لأنه — كما يقرر دى بور —(٢) يخالف الحكم السائد الذى عمل الغزالى على إذاعته من اتهام الفلاسفة بالقول بقدم العالم .

ولكن الفارابى — كما يبدو من قراءتنا الفاحصة لرسالته الهامة هذه — قد أحس بأنه قد اندفع فى تأويل آراء أرسطو إلى طريق مسدود ، فإذا كان أرسطو قد قال حقا بإبداع البارى تعالى للعالم » وبأن أجزاء العالم الجسمانية والروحانية قد حدثت كلها بإبداعه ، كما تقول نصوص أثولوجيا المزعومة النسبة له ، فكيف يمكن أن تتفق مثل هذه الأقاويل منه مع قوله

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٣

(٢) دى بور : المصدر السابق : ص ٢٣٤

الشهير بإنكار علم الله تعالى بالموجودات ؟ وكيف يبدع البارى تلك الأجزاء الجسمانية وهو غير عالم بها البتة ؟

لابد أن يكون الفارابى قد فطن إلى هذا المأزق الحرج الذى انتهت إليه تأويلاته ! ولابد أن يكون قد أدرك أيضاً ما بين هذا الرأى الأرسطى الخاص بإنكار علم البارى تعالى بالموجودات ، وما بين اعتقاداته الإسلامية من تعارض ظاهر لا يفلح معه توفيق ، ومن ثم فقد نقل قارئه نقلة مفاجئة ، فقرر عقب تقريره السابق لرأى أرسطو فى حدوث العالم مباشرة أن « البارى جل جلاله مدبر لجميع العالم » لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم(١) .

فما الذى جعل الفارابى ينتقل من قضية إبداع وخلقه وكونه قديما أو محدثا ، إلى تقرير رأيه الخاص فى قضية العلم الالهى وإثبات عنايته تعالى بكل أجزاء العالم إلا أن يكون ذلك إحساساً فى قرارة النفس بالرفض لما يقوله أرسطو من إنكار علم الله بالموجودات ، حتى ولو لم يصرح باسم أرسطو أو بنسبة هذا الرأى إليه ؟

نقول — ونحن على ثقة مما نقول — أن الفارابى قد أحس فعلا بالتعارض بين آراء أرسطو الحقيقية وبين آرائه المزعومة فى أثولوجيا ، ولو كان الفارابى قد لزم جانب الصراحة مع نفسه ، فنص على هــذا التعارض تنصيصا : لكان ذلك أولى وأحسن توفيقا ، ولعله قد فطن إلى أن مثل هذا التصريح بالتعارض سوف يهدم الخطة التى ينشدها من وراء رسالته تلك رأساً على عقب ، وأكبر الظن أن الفارابى لو فعل ذلك لما أعطى

---

(١) الفارابى الجمع ص ٢٤

للغزالى فرصة سانحة للهجوم على الفلاسفة والنيل منهم إلى حد تكفيرهم بسبب اتهامهم بإنكار علمه تعالى بالجزئيات .

وأيا ما كان الأمر فقد سجل الفارابى أمام بصر قارئه هنا : معارضته للرأى الأرسطى الخاص بانكاره لعلم البارى تعالى بالموجودات ، فالعناية الكلية الإلهية عند الفارابى شائعة فى الجزئيات « وكل شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها ، والبارى تعالى مدبر لجميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم(١) » .

٥ — الفارابى وقضية الوجود :

استخدم الفارابى فى مذهبه الميتافيزيقى وجهة نظر جديدة نظر من خلالها إلى العالم وعلاقته ببارئه ، فلم ينظر إلى العالم باعتباره جواهر وأعراض كما نظر المتكلمون ، ولم ينظر إليه باعتباره مكونا من هيولى وصورة كما فعل أوسطو ، ولم ينظر إليه باعتباره مكونا من وحدة وكثرة كما فعل الكندى ولم ينظر إليه باعتباره مكونا من جواهر وأعراض ، بل نظر إليه نظرة تتسم بنزعة منطقية واضحة ، فقسم الوجود إلى واجب وممكن .

لقد وجد الفارابى نفسه بازاء طريقين يمكن سلوكهما للوصول إلى معرفة البارى تعالى . أما أولهما فهو النظر إلى عالم الخلق ، ورؤية أمارات الصنعة فيه ، وهذا الطريق يبدأ من العالم المحسوس وظواهره صاعدا منه إلى العلة الفاعلة إياه ، أما ثانيهما : فيتمثل فى الإعراض عن هذا الواقع والالتفات إلى « عالم الوجود المحض » وتقسيمه إلى ضربين ؛ أحدهما ما إذا أعتبرت ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، والثانى ما إذا أعتبرت ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود ، أوالوجود بالذات ،

---

(١) المصدر السابق : نفس الصحيفة .

وإلى هذين الطريقين تشير الآية الكريمة (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) .

ولقد أخذ ابن سينا بنظرة الفارابى هذه أخذاً كاملا ، وسمى هذا الطريق الثانى : طريق الصديقين ، مستدلا بنفس الآية على اختلاف المسلكين(١).

على أنه ربما كان من الجلى أن فى لجوء الفارابى إلى ملاحظة عالم الوجود المحض كما يسميه ، ثم تقسيمه إلى واجب وممكن : ارتداداً إلى تقسيم منطقى فى جوهره وأساسه ، فالإيجاب والإمكان مقولتان ذهنيتان منطقيتان يحاول الفارابى أن يرى من خلالها الفيزيقا والميتافيزيقا جميعا ، وبداية الفارابى — بعبارة أخرى — بداية منطقية عقلية خالصة ، يهبط الفارابى منها إلى محتوياتها ومضموناتها ، ومن هنا كان الفارابى على صواب تماماً حين سمى هذا الطريق الثانى طريقا هابطا ، أو نازلا ، فقال :

(وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل)(٢) .

مهما يكن من شىء فإن الفارابى يرى أن الممكن لا بد أن تتقدمه علة تخرجه إلى حيز الوجود ، لأن الممكن فى ذاته إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده إذن عن علة » ؛ والعلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير النهاية ، بل لا بد من انتهائها إلى الواجب ، وهو الموجود الأول .

أما واجب الوجود ، فمتى فرض غير موجود لزم عنه محال ، فلا يجوز أن يكون لوجوده علة ، كما لا يجوز أن يكون وجوده بغيره ، وإلا لما تناهت العلل ،

---

(١) قارن : ابن سينا : إلهيات الشفاء ص٣٧ وما يليها ، وأيضا : الإشارات النمط الرابع ص٤٦٦ حتى ص٤٨٣

(٢) الفارابى : فصوص الحكم ص ٦٠ ، وعيون المسائل ص ٥٠

وهو السبب فى جميع الأشياء ، وهو التام المنزه عن جميع أنحاء النقص ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، وهو حكيم حى ، عالم قادر مريد ، وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم الابتهاج بذاته(١) .

وواجب الوجود بذاته ليس له جنس ولا فصل ولا نوع ، ولا موضوع له ، ولا عوارض ، ولا هيولى ولا صورة ، وهو أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير أن يكون فى أزليته هذه محتاجاً إلى شىء آخر يمده بالبقاء ، بل هو بجوهره كاف فى بقاء ذاته ودوام وجوده ، وهو مباين بجوهره لكل ما سواه(٢) فمن المحال إذن بالنسبة لواجب الوجود أن يحد مادام منزهاً عن الجنس والفصل ، غير أن الإنسان ينبغى عليه أن يثبت له تعالى أحسن الأسماء الدالة على منتهى صفات الكمال ، لا بنفس المعانى التى تثبت بها صفات الكمال لنا نحن الموجودات القاصرة ، بل على معان أكثر شرفاً وأعظم بهاء ورفعة .

لكن إذا كان واجب الوجود على هذه الدرجة من الرفعة والبهاء وكمال الوجود فقد كان ينبغى أن تكون تصوراتنا أو معقولاتنا عنه على نفس الدرجة أيضاً من الرفعة والكمال ، بيد أننا فى العادة لا نجد الأمر على هذا النحو ، فما هو مرد ذلك ؟

ويجيب الفارابى على ذلك بأنه ينبغى لنا أن نعلم أنه تعالى — من جهته — غير معتاص الإدراك ، إذ هو على نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ، ولملابستها المادة والعدم يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوره على ما هو عليه وجوده ، فإن فرط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام(٣) .

---

(١) عيون المسائل ص ٥١

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة : ص٤

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٥ ، وأيضا فصوص الحكم ص٧

ويضرب الفارابى على ذلك مثالا بالنور ، فهو أول المبصرات وأكملها ظهوراً ، لأنه السبب فى ظهور غيره من سائر المبصرات ، فكان ينبغى أن يكون إدراكنا له أكثر من إدراكنا لغيره ، ولكن الأمر فى الحقيقة على غير هذا النحو ، ومرد هذا إلى أن كمال النور بما هو نور يبهر أبصارنا فتحار عنه ولا تدركه ، وكذلك قياس السبب الأول والحق الأول وعقولنا نحن ، فليس نقص معقوله عندنا لنقصانه فى نفسه ، ولا عسر إدراكنا لعسره هو فى وجوده ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره ، فتكون المعقولات التى فى أنفسنا ناقصة ، وتصورنا لها ضعيف(١) .

وحين يبحث الفارابى فى ممكن الوجود ينظر إليه من زاويتين: زاوية إمكانه الذاتى ، وزاوية وجوده الواقعى ؛ فالممكن من الزاوية الأولى إذا فرضناه معدوماً : لا يلزم عن ذلك أى ضرب من الاستحالة ، ومن ثم احتاج فى وجوده الواقعى إلى علة واجبة الوجود ، أما من الزاوية الثانية ، فالعلة إذا أوجدته فقد حولته من حالة الإمكان الذاتى المحتمل للعدم إلى الوجود الواقعى ، ومن ثم صار ممكن الوجود بذاته : واجب الوجود بغيره .

يقول الفارابى : « ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة ، فإذا وجد صار وجب الوجود بغيره ، ولكنه لم يزل ممكن الوجود بذاته(٢) » ، فالفارابى — وليس ابن سينا كما ذهب بعض الباحثين — هو الذى ابتكر فى الفلسفة الإسلامية هذا المفهوم الجديد ، أعنى وجوب الوجود بالغير ، لكى يبرر به ما ينشأ من صعوبات

---

(١) المصدر السابق ص ١٥

(١) عيون المسائل : ص ٥٠

نتيجة للقول بضرورة الوجود الواقعي ووجوبه لهذا الممكن الذاتى ، فواجب الوجود بغيره — أو واجب الوجود النسبي كما سماه جولدزيهر — يدخل فى دائرة الممكنات من حيث ذاته ، أى أنه هو الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بالذات وبين الممكن العقلى الخالص ، وهو من جهة أخرى الوصف الدقيق الذى ابتكره الفارابى على نحو نافذ النظرة عميق الإدراك لوجود هذا العالم المشاهد ، ومن هنا لم يتمالك دى بور نفسه إعجاباً وتقديراً ، فقال تعقيبا على هذه النظرة الفارابية النافذة : ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة فى الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التى أنشأها فلاسفة العرب مما يثبت نصيبهم فى الابتكار أو فى إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه(١) .

ونضيف نحن إلى تعقيب دى بور هذا : أن مفهوم واجب الوجود النسبى — على حد تعبير جولد زيهر — يقوم فى مذهب الفارابى كردحاسم على إنكار أرسطو لعلم البارى تعالى بالموجودات ، ذلك لأن إيجاب الوجود للمكنات من قبل الواجب بالذات إنما هو فعل وعناية منه بهذه الممكنات، بل هو أرفع أنواع الفعل ، وأسمى ضروب العناية ، لأنه عبارة عن إبرازهذه الممكنات من عالم العدم المحض إلى عالم الوجود العينى المتحقق ، فمن المحال استحالة مطلقة أن يصدر عن واجب الوجود مثل هذا الفعل الرفيع أو هذه العناية السامية بالممكنات وهو لا يعلم شيئا عنها .

ومن ناحية أخرى : فإن القول بالممكنات واجبة الوجود بالغير يعتبر من وجهة نظرنا — رداً قاطعا على القول بالصدفة أو الاتفاق ، وفرضاً لمقولة النظام والضرورة والحتمية على موجودات هذا العالم ووقائعه ، لأنه بواسطة هذه النظرة المبتكرة قد انزوى الإمكان فى دائرة العقل الخالص

---

(١) دى بور ص ٢٣٧

وحدها ، ولم يعدله مكان البتة فى عالم الأعيان المتحقق ، وأضحت موجودات هذا العالم ووقائعه — ما دامت واجبة بغيرها — قائمة على نظام حتمى سببى لا يتخلف ، ومن ثم فلقد كان من الضرورى أن ينتهى منطق المذهب بالفارابى إلى تقرير هذه الحتمية وتأكيدها على نحو قاطع حازم ، فنراه يقرر : أن « كل ما لم يكن ثم كان : فله سبب ، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا : فلسبب صار سببا . وينتهى الأمر إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء ، فلن تجد فى عالم الكون : طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سببه ، وترتقى إلى سبب الأسباب ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد على الأسباب الخارجية التى ليست باختياره وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر ، فكل شىء مقدر »(١) .

ويقول فى موضع آخر : « كل ما عرف سببه من حيث يوجبه : فقد عرف نفسه . وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب »(٢) .

ومن ناحية ثالثة : فإن الفارابى قد وجد فى هذه الضرورة والحتمية اللتين تسودان العالم الواجب الوجود بالغير : أساسا يرتكن عليه فى حتمية الأفعال الإنسانية ، وفى حل مشكلة القضاء والقدر ، فللفعل الإنسانى — كما نفهم من النصين الذين أتينا على ذكرهما منذ برهة — جانبان : جانب الاختيار الشخصى وهو اختيار منبعث من ذات الإنسان ، وجانب الأسباب

---

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ٦٨

(٢) نفس المصدر ص ٥٩

الخارجية ، وهى خارجة عن اختياره ، والفعل لا يتحقق إلا باجتماع هذين الجانبين معا ، فان اجتمعا تحقق الفعل ، وإن لم يجتمعا : ظل الاختيار الإنسانى معلقاً ، ولم يتعد دائرة الأمانى أو الرغبات . وإذا كان هذا الجانب الثانى لا يتم إلا بترتيب خارج عن طائلة الإنسان ، وهو ترتيب يقوم على التقدير ، الذى يقوم بدوره على القضاء الالهى ، فمن الطبيعى أن ينتهى الفارابى إلى أن كل شىء مقدر .

وفى الحق أن هذه النظرة النافذة إلى الفعل الإنسانى قد عزيت كثيرا إلى ابن رشد وحده دون أن يفطن الكثير من الباحثين إلى أن ابن رشد قد أخذ خطوطها العامة من الفارابى ، بل لعلنا لا نتهم بالمبالغة أو التجنى إذا زعمنا أن صياغة ابن رشد لها لا تختلف كثيراً عن صياغة الفارابى ، بالرغم من الهجوم الذى شنه ابن رشـــد على الفـارابى ، وليس لنـا بد من الاحتكام بسرعة إلى نصوص ابن رشد نفسها لكى نؤيد بها صحة ما ندعيه ، يقول ابن رشد (ولما كانت إراداتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد فى الجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ومقدار محدود ، وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محددة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر ، والنظام المحدود هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده)[1] .

إن المقارنة السريعة بين نصوص الرجلين لكافية فى أن تثبت للفارابى الأولوية فى القول بهذه النظرية ، التى تعتمد على الحتمية التى تسود مذهبه ،

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٧ وما يليها .

تلك الحتمية التى تعتمد أيضا فى المقام الأول على مقولته المبتكرة بواجب الوجود النسبى على النحو الذى أشرنا إليه .

٦ — الفارابى ونظرية العقول :

يقول فورمس(١) : إن الفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، ويلوح لنا أن هـذا القول له من الوجاهة ما يرجح صحته ، فالكندى لم يعط للصدور فى مذهبه أهمية عظمى كما فعل الفارابى والشيخ الرئيس من بعده ، وإن كان المرء لا يعدم فى رسائل الكندى إشارات موجزة إلى إناطة الأفعال والتحريكات بالأفلاك كما لاحظ القارىء من عرضنا السابق لرسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

ومهما يكن من شىء : فإن الفارابى يرى أن «من الله الواحد: يصدر الكل» ذلك أنه متى وجد الوجود الذى يخص الأول تعالى : لزم ضرورة أن توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر(٢) .

ويقول الفارابى فى موضع آخر : «إن وجود الأشياء عنه تعالى ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا هو على سبيل الطبع بدون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه»(٣) .

---

(١) د. عبد الهادى أبو ريدة : تعليقات على دى بور ص٢١٢

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ١٨ — ١٩

(٣) الفارابى : عيون المسائل : ص ٥١

فالفارابى إذن يعتقد أن صور الاشياء ومثلها مكنونة فى علمه تعالى منذ الأزل ، وذلك على خلاف ما يقوله أرسطو من إنكار لهذا العلم ، فأول ما يفيض عن وجود الأول تعالى وجود الثانى أو العقل الأول ، وهو غير متجسم ولا مادى أصلا ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وعقله للأول يلزم عنه وجود ثالث ، وعقله لجوهر ذاته يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وهذا الثالث بدوره يعقل الاول ويعقل ذاته ، فبعقله الأول يلزم عنه وجود رابع ، وبعقله لذاته يلزم عنه كرة الكواكب الثابتة ، وهكذا تصدر العقول بعضها عن بعض ، والعقول التسعة بأسرها تمثل مرتبة الوجود الثانية ، ثم يأتى العقل العاشر فى المرتبة الثالثة ، ثم النفس فى المرتبة الرابعة ، ثم الصورة فى الخامسة ، ثم الهيولى فى السادسة ، على أنه إذا كانت المراتب الأولى والثانية والثالثة غير مادية ولا متجسمة ، فان المراتب الثلاث الأخيرة تلابس الأجسام وتخالطها(١) .

هذه هى نظرية العقول عند الفارابى ، تلك النظرية التى استقاها منه ابن سينا ، ثم مالبثت الاشراقية الفلسفية عند شهاب الدين السهروردى وتلامذته أن تبنتها فى حماس مشتعل ، وخلطت فى تصورها عنها بين مصادر أفلاطونية محدثة ، وفارسية ، وغنوصية ، وكلدانية ، حتى انتهت بها إلى تفسير كائنات العالم بأسرها .

ويرى بعض الباحثين فى هذه النظرية الفارابية تأثراً بمصدرين ، فالمصدر الأول يتمثل فى المعلمين النصارى الذى تتلمذ عليهم الفارابى ، ويبدو هذا الأثر فى التقسيم الثلاثى الذى قامت عليه النظرية ، ولو أن هذا الأثر لا يعدوا أن يكون أثراً ظاهرياً سطحياً ، أما المصدر الثانى : فهو

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ١٨ — ٢٨

الأفلاطونية المحدثة التى قالت بصدور الموجودات عن الأول على هيئة فيض من العقول الصادر بعضها عن بعض صدوراً يتفق ونظام الأفلاك عند بطليموس(١) .

وإذا كانت نظرية الفارابى فى واجب الوجود النسبى قد راقت فى أعيننا لما تحويه من طرافة وإبتكار جديرين بالإعجاب ، فإننا لا نرى فى نظرية الفارابى الخاصة بالعقول إلا جانباً لا يحظى عندنا بمثل هذا التقدير والإعجاب ، بل وينبغى لنا أن نرفضه رفضاً حاسما لا تردد فيه .

إن أفلاطون وأرسطو — وهما مصدر بدعة العقول — قد تأثرا بالميثولوجيا الإغريقية تأثراً واضحا ، فلقد أخذت هذه الميثولوجيا خصائص الأناسى وأنماط سلوكهم ، وطبقتها بحذافيرها على ما اعتقدت أنه آلهة تسكن ذرى جبال الأولمب ، ولم يفعل أفلاطون وأرسطو إلا أن انتقيا من بين هذه الخصائص : أسماها وأشرفها — وهى خصيصة التعقل وحدها - وارتفعا بها إلى مرتبة التأليه والتنزيه(٢) .

فالبداية الأولى فى نظرية العقول — فيما يخيل إلينا — بداية إغريقية ميثولوجية ، وإن تناولتها أيديهما بالتهذيب والتطوير ، وعندما جاء أفلوطين سار بهذه الفكرة شوطا آخر ، فأدخل فكرة « الغيرية » فى صلب نظرية العقل ، وبذلك تكثر العقل فأصبح سلسلة من العقول ،

---

(١) دى بور : ص ٢١١ — ٢١٢

(٢) قارن : جون رايست : مقال بعنوان : الواحد الأفلوطينى والخير الأرسطى بمجلة الميتافيزيقا — بالإنجليزية — عدد سبتمبر سنة ١٩٧٣

ومن ثم تقول أثولوجيا : فإن رفع رافع الغيرية من العقل صار شيئا واحدا ، فيلزم الصمت ولا يفعل شيئا »(١) ، ثم أضاف أفلوطين أنه فى العقل الأول من هذه السلسلة : « توجد الأشياء كلها بالفعل معا ، ولذلك فهو ليس فى حاجة إلى تذكر شىء منها ، فإذا رأى ذلك العقل ذاته فقد رأى الأشياء جميعاً »(٢) .

فنظرية العقول - كما يبدو من هذا العرض التاريخى الشديد الإيجاز - لم تنبت ولم تخصب إلا فى تربة مشبعة بالتراث الأغريقى ، ونحن نتساءل : كيف صعد التعقل - وهو الفاعلية البشرية الخالصة - إلى أن صار خارجا عن العالم المادى ومرتفعا عنه درجة ومرتبة ؟

وما بالنا نتوجه بهذا الإنكار إلى الفارابى وحده ؟ ألم يسارع بعض فلاسفة المسلمين إلى قبول هذه النظرية الأغريقيــة اللحمة والسدى ؟ وبذلك أمكن لهذه البدعة أن تسرى فى تراثنا سريان النار فى الهشيم ؟

ومن الغرابة بمكان أن تكتسب تلك النظرية حق المواطن فى فلسفة المسلمين ، فتتخذ لها أسماء إسلامية خالصة مثل هذه التسمية التى أطلقها الفارابى عليها : « ملائكة السماء » ، وتابعه فى ذلك العديد من الفلاسفة ، كما تحوز هذه العقول أكبر قسط ممكن من الرضا والقبول لدى جمهرة المسلمين ، بل إن الكندى وهو أجدر فلاسفة المسلمين بأن يبرأ عن الاندماج فى قبول هــذه البدعة — قد جعل الفلك الأقصى فاعلا فيما دونه من موجودات ، وتابع الأفلاطونية المحدثة فى إثبات الحياة والحركة — بل والعقل — لهذه الأفلاك كما رأينا إبان عرضنا لأفكاره .

---

(١) أثولوجيا : الميمر الثامن ص ١١٢

(٢) نفس المصدر : الميمر الثانى ص ٢٣

ولقد أظهرنا ابن رشد — ولعله الفيلسوف المسلم الوحيد الذى احتفظ بعقله إزاء نظرية العقول — على المصـــدر الشرقى الفارسى أو هـذه النظرية ، فقال فى معرض نقده لبعض أفـكار الفارابى وابن سينا : « إن فلاسفة المشرق يعتقـدون أن الآلهة هى الأجرام السماوية »(١) ، كما أن ابن تيمية قد أظهرنا على مصدر آخر ، وذلك فى معرض حديثه عن هـذه النظرية عند السهروردى المقتول . فقال : « إن السهروردى كان يأخـذ كلامه من الصابئة والمجوس »(٢) .

وربما كانت هذه النظرية التى وضع الفارابى أسسها فيما يتعلق بالعقول وإناطة التأثير فى عالمنا الأرضى بآخر هـذه العقول هبوطا وهو العقل العـاشر هى السر فى انزلاق الفلسفة الإسلاميـة وعـلم الفلك معها إلى صناعة التنجيم بالمعنى الذى جعل من بعض الأفلاك مصدراً للسعادة ، ومن بعضها الآخر مصدراً للنحوسة ، ولعلها أيضاً إحـدى الأسباب الهامة التى انزلقت بالعـلم الطبيعى الإسلامى إلى علم فى تأثيرات الأفلاك والبروج ومعرفة والمطـالع إلى غير ذلك ممـا راج لدى جمهرة المسلمين . ونأى بها رويداً رويداً عن الموضوعية العلمية التى كان ينبغى أن تسير فيها أشواطا بعيدة المدى .

وكأنما كان الفارابى يحس بمـا أحسسنا به الآن من أن نظرية العقول هذه منحنى خطير يمـكن الانزلاق منه بسهولة نحو التنجيم وأسراره . فكتب فى ذلك رسالة سماها (النكت فيما يصح ومالا يصح من أحـكام النجوم) حاول فيها تفنيد مزاعم المنجمين بروح عقلية مشبعة بالسخرية والتهكم . يقول الفارابى : بعدما اجتمع العلماء وأولوا المعرفة بالحقائق على أن

---

(١) ابن راشد : تهافت التهافت : ص ٦٤٠ المسألة العاشرة ،
(٢) ابن تيمية : بغية المرتاد : ص ١١

الأجرام العلوية فى ذواتها غير قابلة للتأثيرات ولا للتكوينات . فما الذى دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة . وليس ذلك بمستقيم فى طريق القياس[١] ؟

وعبثاً حاول الفارابى محاولته تلك ، فلقد وضعت نظرية العقول أسس هذا الإتجاه المنكود الذى سارت فيه العلوم عند العرب ، أو بعبارة أدق ، انحدرت فيه وتقهقرت بسببه خطواتها إلى وراء .

(١) الفارابى : النكت : ص ٩٩

الباب الثالث

جوانب من الفلسفة الإسلامية في المغرب

الفصل الأول

فلسفة ابن طفيل

١ ــ لمحات شخصية .

٢ ــ ابن طفيل وموقفه النقدى من الفلاسفة .

٣ ــ منهج ابن طفيل . ومقصده من رسالته حى بن يقظان .

٤ ــ استعراض سريع للرسالة .

٥ ــ ملاحظات تحليلية على الرسالة .

١ — لمحات شخصية :

عاش أبو بكر بن طفيل فى ظل دولة الموحدين التى قامت فى المغرب على أنقاض دولة المرابطين ، وكان محمد بن تومرت رأس الموحدين معجباً أشد الإعجاب بآراء الغزالى وباتجاهه الأشعرى ، بعد أن كان هذا الاتجاه مرفوضاً فى هذه الأصقاع .

وبرغم أن المؤرخين الأوربيين يكادون يجمعون على أن حكم الموحدين كان حكما متعصباً لا يعرف التسامح، وذلك بسبب الإضطهاد الذى حاق بأهل الذمة فى ظله ، إلا أنهم — مع ذلك — يضطرون إلى الاعتراف بأن هذا العهد كان عهداً تمتع فيه الفكر بحـــدود مطلقة لاحدود لها ، وبأنه شهد ازدهاراً واسع المدى للنزعة العقلية، مما جعل المناخ ملائما لحفز الكثيرين على التفلسف ، ولظهور عدد وفير من الفلاسفة أيضاً(١) .

عاش ابن طفيل فى هذا الجو المتفتح ، وكان طبيباً لأبى يعقوب يوسف، أحد أمراء دولة الموحدين ، ثم تقلد منصب القضاء ، بل لقد قيل أنه تولى الوزارة ، ويذكر المؤرخون كثيراً من التفاصيل حول علاقة أبو طفيل بأبى يعقوب، ولعل من أهمها أن ابن طفيل قد انتهز فرصة اقترابه من أبى يعقوب فدفع إلى مجلسه بالعديد من العلماء والفلاســفة ، وكان من بين هؤلاء فيلسوف قرطبة ابن رشد كما سنرى عما قليل .

فمن هو ابن طفيل ؟ إنه أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسى ، نسبة إلى قبيلة قيس العربية ، ولد بالقرب من غرناطة فى أوائل

---

(١) أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ص ٢٥٦ — ٢٥٧ ، وأيضا دى بور ص ٣٧٥

القرن السادس الهجرى ، وتلوذ المصادر التاريخية بالصمت المطبق فيما يتعلق بتفاصيل حياته وأسرته ودراسته ، ولاندرى هـــل أغفل أولئك المؤرخون تلك التفاصيل لسبب لاعلم لنا به ، أم طوت يد الضياع عنهم مصادرها كما طوت عنـــا نحن أيضا كثيراً من الكتب التى قيل إن هذا الفليسوف العظيم قد قام بتاليفها ؟ ؟

لقد عزا المؤرخون إلى ابن طفيـــل كثيراً من الكتب ، يصفونها ويذكرون محتوياتها ، ويتحدثون عنها حديثا يطول أو يقصر تبعا لأهمية ماتناولته تلك الكتب من موضوعات، وذلك مثل رسالته فى النفس التى قال أحد المؤرخين إنه رآها بخط ابن طفيل نفسه ، ومثل كتابين جليلين ألفهما فى الطب ، ومثل العـــديد من الرسائل التى تبودلت بينه وبين ابن رشد فى بعض مسائل الفلسفة ، ومثل رسالته فى الفلك التى قيل أنه حاول فيهـا تصويب ما أخطأ فيه بطليموس(١) .

بيد أن هذه الكتب جميعا لم تصل إلينا، ولم ينج من الضياع غير رسالته (حى بن يقظان) شاهدة بطول باع صاحبها ، ومقدرته الفلسفية الفذة على النقد والابتكار .

ويبدو أن ابن طفيل قد عاش حياة هادئة خلواً من الأعاصير والتقلبات، كان اهتمامه فيها بالتحصيل والمعرفة يغلب اهتمامه بمـا عداها من أمور ، ثم قضى نحبه عام ٥٨١ هـ .

---

(١) د . محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية فى المغرب ص ٤٣ — ٣٤ ، ودى بور ص٢٧٦

٢ — ابن طفيل وموقفه النقـــدى من الفلاسفة :

يتناول ابن طفيل فى مفتتح رسالته بالنقد آراء من سبقه من فلاسفة المسلمين ، وذلك أمر لا يثير غرابة إذا صدر من رجل يعتقد فى ندرة ما يبثه من آراء ، بل إنه ليعتقد أنها أقل ندرة من الكبريت الأحمر على حد تعبيره ، وأن الفلسفة التى تتضمنها كتب أرسطو طاليس وأبى نصر و كتاب الشفاء لا تفى بالغرض الذى أراده(١) .

أما الفارابى : فإن أكثر كتبه التى أنتهت إلى ابن طفيل : كتب منطقية ، أما كتبه الفلسفية فهى كثيرة الشكوك ، ذلك أن الفارابى قد ذكر فى كتاب المدينة الفاضلة : أن النفوس الشريرة تبقى بعد الموت فى آلام لا نهاية لها ، بقاء نهاية له ، بينما ذكر فى كتاب السياسة المـــدنية : أن هذه النفوس منحلة وصائرة إلى العـــدم ، ومن ناحية أخرى ذكر الفارابى فى كتاب الأخلاق إن السعادة الإنسانية إنما تكون فى هذه الحياة الدنيا ، ثم أردف ذلك بأن قال : إن ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز ، ويقول ابن طفيل معقبا على مقالات الفارابى هذه بقوله : « فهذا رجل أيأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضـــل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر »(٢) .

أما بالنسبة لابن سينا فقد كان ابن طفيل أكثر لينا وأعمق تقديراً ، فقد تكفل ابن سينا — فيما يرى ابن طفيل — بالتعبير عما فى كتب أرسطو ، وجرى على مذهبه وســـلك طريقه فى كتاب الشفاء ، ثم يدلى ابن طفيل

---

(١) ابن طفيل : رسالة حى بن يقظان ، ص ٦ طبعة الخانجى .
(٢) نفس المصدر : ص ٨

بملاحظة نقدية نافذة ، ذلك أن من يقرأ كتاب الشفاء من ناحية ، و كتب أرسطو من ناحية أخرى فقد يتبين له أن ثمة أتفاقا بينهمافى أكثر الأمور، ولكن كتاب الشفاء — فيما يلاحظ ابن طفيل — يتضمن أشياء لاتتضمنها كتب أرسطو، على أن المرء إذا أخذ بظاهر ما تعطيه كتب أرسطو من جهة ومايعطيه كتاب الشفاء من جهة أخرى دون أن يفطن إلى سرهما وباطنهما لم يصل به ذلك إلى الكمال .

ثم ينتقل ابن طفيل إلى تحليل أفكار أبى حامد الغزالى ، فيتهمه صراحة بالتناقض والتضارب ، فأبو حامد — كما يقول ابن طفيـــل — « يربط فى موضع ويحل فى آخر ، و يكفر بأشياء ثم يتحللها ، ويضرب ابن طفيل على ذلك مثالا ، فقد كفر الغزالى الفلاسفة فى كتاب التهافت ، لقولهم بعدة قضايا ، من بينها إنكارهم لحشر الأجساد، واعتقادهم بالثواب والعقاب للنفوس وحدها ، بيد أنه يعود فى أول كتاب الميزان ، فيذكر أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ومعتقد الصوفية هو المعتقد الذى رضى به ووقف عليه بعـــد طول البحث والتدبر كما اعترف بذلك فى المنقذ من الضلال .

على أن ابن طفيل يعود فينصف الغزالى و يقدره قدره ، فيقول : «ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة »(١) .

وفى موضع آخر يحلل ابن طفيل أفكار سلفه (ابن باجة) ، فيعرب عما يكنه له من احترام واجلال عميقين،غير أن ابن باجة قد حث فى كتبه على الاستكثار من المال وجمعه ، وصرف الهمة فى وجوه اكتسابه ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ابن باجة وابن طفيل يتفقان على أن العقل قد

---

(١) الرسالة السابقة ص ١٠

يصل إلى معارف حقيقية بالله تعالى وبالملأ الأعلى، وأن السالكين الروحيين يظفرون بهذه المعارف الحقيقية بعد اتصالهم الروحى بذلك العالم، غير أن ابن باجة يفترق عن ابن طفيل فى نقطتين هامتين، فابن باجة يرى أن العلوم والمعارف التى يحصلها المرء بالطريق العقلى والبحث الفكرى مختلفة — بل مباينة مباينة جوهرية — للمعارف والعلوم التى يحصلها المرء عن طريق الارتياض الروحى، لأن تلك العلوم والمعارف تكون هيولانية مادية طبيعية فى الحالة الأولى، بينما تكون منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية وأحوالها فى الحالة الثانية، لكن ابن طفيل يرفض تلك التفرقة رفضا حاسما، فالمعارف والعلوم التى يظفر بها المرء فى حالة الإرتياض الروحى هى هى نفسها التى يظفر بها بالطريق العقلى والبحث الفكرى، وإنما تغايرها — كما ينص ابن طفيل — « بزيادة الوضوح والانبلاج فحسب ».

والنقطة الثانية التى يختلف فيها ابن طفيل مع سلفه ابن باجة هى حصول حالة من اللذة الروحية عند الظفر بالمعارف والعلوم عن طريق الارتياض الروحى، فابن باجة يعيب على السالكين اهتمامهم بهذه اللذة الروحية، منكراً حدوثها لهم إنكاراً صريحاً، بينما يلح ابن طفيل على أهميتها ويقرر حدوثها لهم، ومن ثم يوجه حديثه إلى ابن باجه قائلا: « لا تستحل طعم شىء لم تذق، ولا تتخط رقاب الصديقين »(١).

وبرغم هذا كله فإن ابن طفيل يصف ابن باجة بأنه أثقب معاصريه ذهنا، وأصحهم نظراً، وأصدقهم رؤية، ولكن هموم الدنيا ومشاغلها قد ملكت عليه أمره حتى اخترمته المنية قبل أن تظهر خفايا حكمته ومخزون علمه .

---

(١) الرسالة السابقة ص ٥ .

٣ – منهج ابن طفيل ومقصده من رسالة حي بن يقظان :

تكاد نقاط الخلاف بين ابن باجة وابن طفيل - تلك التى ألمعنا إليها منذ برهة - تمثل منهج ابن طفيل خير تمثيل ، فهو يرى - كما قلنا - أن للوصول إلى المعارف طريقين : الطريق النظرى العقلى ، والطريق الذوقى الروحى ، وهو يرى أن أحد الطريقين مكمل للآخر مادام كلاهما ينتهى إلى معارف وعلوم واحدة ، منكراً على ابن باجة قوله بالتباين الجوهرى بين هذه العلوم بحسب طريقة اكتسابها .

لقد سلك ابن طفيل فى بدء حياته مسلك العقل ، ثم خطا بعدئذ إلى طريق الارتياض الروحى ، وهو يعبر عن ذلك صراحة حين يقول : لقد استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة »(١) .

وأكبر الظن أن حالة المشاهدة الذوقية هذه قد استغرقت فيلسوفنا فترة من الزمن لاندرى هل طالت به أم قصرت ، ويلوح لنا أنه كان ممسكاً خلالها عن الكتابة والتأليف . ويصف لنا ابن طفيل نفسه تلك الحال فيقول : « ومايراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور فى طور الولاية فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب . ومتى حاول ذلك أحد أو تكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبل القسم الآخر النظرى ، لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيرا ، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم »(٢) .

---

(١) الرسالة السابقة ص ١٠ .

(٢) نفس الرسالة : ص ٦ .

فلماذا ألف ابن طفيل رسالته حى بن يقظان التى تدور حول وصف هذه المعرفة اللدنية الروحية ، وإمكان الوصول عن طريقها إلى الحقائق ، وهو يعلم تمام العلم أن الوصف فى هذه الأمور أمر محال ومؤد إلى تشويه تلك المعرفة والاضطراب فيها ؟

ويعطينا ابن طفيل على ذلك التساؤل إجابة شافية ، فهو مع إدراكه حقا أن هذه الحالة مستعصية على الوصف ، إلا أن من الممكن أن يسلك طريق النظر العقلى توصلا إلى وصفها ، فالوصف العقلى لهذه الحالة ممكن ، أو كما يقول ابن طفيل :

والتعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر : شىء يحتمل أن يوضع فى الكتب وتتصرف فيه العبارات »(١) .

لكن بامكاننا أن نعقب على ذلك بأن هذا الوصف النظرى لحالة المشاهدة وإن كان مفيداً فى إجماله ، إلا أنه لايكفى بمفرده للمعرفة الحقيقية والكاملة بهذه الحالة ، ويدرك ابن طفيل هذا بوضوح ، ومن ثم يحدد مهمته بقوله : ونحن لانقنع لك بهذه الرتبة ـ يعنى رتبة الوصف النظرى فحسب ـ ولا نرضى لك إلا بما هو أعلى منها ، ونريد أن نحملك على المسالك التى تقدم علينا سلوكنا ، ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه ، حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه ، فتشاهد ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه(٢) .

---

(١) نفس الرسالة : ص ٦ .

(٢) الرسالة السابقة : ص ١٠ .

٤ — استعراض سريع لمحتويات الرسالة :

يبدأ ابن طفيل فى رواية قصة حي بن يقظان ، فيتخيله مرة ناشئاً من غير أب ولا أم فى إحدى الجزائر المعتدلة المناخ . ويتخيله مرة أخرى : ابنا لأخت الملك الذى يحكم جزيرة مجاورة ، وكان قد رفض تزويجها من قريب لها يدعى (يقظان) ، فما كان من الفتاة إلا أن تزوجت به سراً ، وكان (حى) ثمرة هذا الزواج ، فخافت الفتاة من افتضاح أمرها بعد ولادة ابنها ، فما كان منها إلا أن وضعت الطفل فى تابوت وألقت به إلى اليم ، وتقاذفته الأمواج ، حتى انتهى إلى تلك الجزيرة المعتدلة ذات الشجر الغزير والتربة الصالحة والطقس المعتدل ، حتى عثرت به ظبية ، فأرضعته وتعهدته حتى شب بين الوحوش يحاكى أصوات الظباء وأصوات الطيور والحيوانات محاكاة شديدة

انفعلت نفس حي أول ماانفعلت بالمحسوسات نزوعاإلى بعضهاو كراهية لبعضها ، وعندما ماتت الظبية حاول حي أن يدرك السبب فى سكونها وذهاب قواها ، ومن ثم اتجه إلى دراسة الجسم الحى دراسة تشريحية ، فبلغ فيها كما يقول ابن طفيل مبلغ كبار الطبيعيين ، وانتهى إلى معرفة الروح ومدى تصريفها للبدن ، ثم شرع فى دراسة الحواس وعمل كل منها ، كما انتهى إلى معرفة العناصر الأربعة ، وأدرك تحول بعضها إلى بعض ، وانتهى إلى أن جميعها شيء واحد فى الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما ، بعد أن كان يرى أنها كثرة لاتنحصر ولا تتناهى(١) .

ثم عرف حى بطريق التأمل العقلى أن الأجسام جميعها مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد عليها ، وهو الصور .

---

(١) الرسالة : ص ٣١ .

وكانت الخطوة التالية لمسار تفكير (حى) هو أن يطرح المعنى الجسمى طرحا، وأن يركز اهتمامه على الصور؛ فعمد إلى تصفح الأجسام كلها، لا من جهة أنها أجسام، بل من جهة صورها وخواص تلك الصور؛ ومن دراسة الصور المختلفة للكائنات أدرك (حى) التصنيفات المختلفة للكائنات، فقد وجد أن ثمة أجساما مثل التراب والحجارة تتميز بالامتداد فى الأبعاد الثلاثة، بينما وجد أن ثمة أجساما أخرى كالنبات والحيوان تزيد عليها بصورة التغذى والنمو، وأن الحيوان يمتاز عن النبات بصورة زائدة هى الحس والتنقل من مكان إلى آخر.

ثم تتبع (حى) هذه الصور صورة صورة، فرآها جميعها حادثة فلابد لها من فاعل، وحدث له شوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل المختار فطلبه أولا فى دائرة المحسوسات، ثم ترقى منها إلى معرفته على أكمل الوجوه.

ثم عمد إلى التأمل فى صفاته تعالى، فرأى أن صفات الكمال ثابتة له، بل إنه أحق من كل ما يوصف بها دونه، ثم تتبع صفات النقص فوجد أنه تعالى برىء منها ومنزه عنها، ودام حى بن يقظان على التأمل فى هذه الصفات فترة من الزمن، بحيث صار لا يقع بصره على شىء من الأشياء المصنوعة إلا ويرى فيه أثر الصنعة، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع تاركا المصنوع وراء ظهرانيه، ثم خطر على ذهنه سؤال هام، ما هى الوسيلة التى أدرك بها هذه الصنعة وصانعها؟ ووضع (حى) أمامه أحد احتمالين، فإما أن تكون تلك الوسيلة هى الحواس الجسمانية، وإما أن تكون هى الذات الشريفة، ثم تبين له استحالة الاحتمال الأول، ومن ثم فقد انتهى إلى أن الأداة التى توصل بها إلى إدراك الواجب تعالى: أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد بفسادها، وتطرق من ذلك إلى نتيجة تتعلق بالبعث، وظهر له أن من كانت لديه تلك الذات التى يمكن لها أن تدرك هذا الإدراك لا تضيع ذاته سدى عندما تبطل الحواس الجسمانية وتفنى بالموت.

انتهى حى بن يقظان من هذه النقطة الأخيرة إلى أن كمال ذاته ولذتها : إنما يكونان بمشاهدة واجب الوجود على الدوام ، حتى لا يغيب عنه طرفة عين ، لكنه تساءل : كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة دون إعراض أو فتور ؟ ومن ثم فقد عمد (حى) إلى ملازمة تلك المشاهدة بفكره، دون أن تصدر منه حركة أو ينفعل منه حس ، لكنه ما إن تسنح منه التفاتة إلى محسوس من المحسوسات أو تتأدى إلى سمعه أصوات ما ، أو إلى خياله واحد من الخيالات ، أو يأخذ منه الجوع والعطش مأخذا، حتى تختل فكرته وتزول عنه هذه المشاهدة ولا يستطيع استرجاعها إلا بعد جهد جهيد ، فكان يخشى أن تواتيه المنية وهو على هذه الحال(١) .

ثم انتهى به البحث عن علاج لهذه الحالة إلى أنه كان يلازم التفكير فى واجب الوجود ويقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر فى شىء سواه ولا يشرك به أحدا ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث عليها(٢) ، ودأب حى بن يقظان على هذا النهج فترة طويلة ، بحيث تمضى عدة من الأيام لا يتحرك فيها ولا يتغذى ، إلى أن نجح فى طرح كل الكائنات عن فكره ، واستغرق بكليته فى حالة المشاهدة المحضة ، ولكن شيئا عكر عليه صفوه هذا ، وهو ملاحظته أن ذاته لازالت باقية فى هذه الحال، وهذا «شوب فى المشاهدة المحضة، وشركة فى الملاحظة » ، فأعمل جهده فى أن ينفى هذه الذات نفيا ، وأن يطرحها طرحا، ونجح حى فى ذلك حتى غابت عن ذكره السماء والأرض ومن فيهن بما فى ذلك ذاته، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءا منثورا ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود» وهو يقول بقوله الذى ليس زائدا

---

(١) الرسالة السابقة : ص ٥٠ .

(٢) الرسالة نفسها : ص ٥٩ .

على ذاته : لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار ، واستغرق حي في حالته هذه ، وشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر(١) !!

هذه هي نهاية المطاف في رحلة الارتياض الروحي التي قام بها (حي) وعند هذه النهاية ألقى حي عصا التسيار ، ولكن ابن طفيل لا يترك بطل قصته مستمتعا بعزلته النائية تلك ، بل يتخيل جزيرة مجاورة تدين بدين سماوي صحيح ، إلا أن هذا الدين يخاطب جمهور الناس وعامتهم ، فيعمد إلى تصوير الحقائق لهم عن طريق الأمثال التي تصور خيالات تلك الحقائق وترسمها في نفوسهم رسما ، وكان بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير ، يدعى أحدهما (سلامان) ويدعى الآخر (أبسال) نشأ كلاهما على هذا الدين الذي تدين به الجزيرة ، وألزما نفسيهما بشريعته وواظبا عليها ، لكن أبسال كان أشد غوصا في باطن الشريعة وأكثر حرصا على معرفة معانيها الروحية وتأويلاتها العميقة ، بينما كان سلامان ظاهريا ينفر من التأويل ويأخذ أوامر الشريعة بنصوصها الظاهرة الواضحة .

ووجد أبسال وسلامان نفسيهما أمام اتجاهين يضمهما ذلك الدين ، يوصي أحدهما بالعزلة والانفراد سعيا إلى النجاة ، بينما يحث الآخر على معاشرة الجماعة وملازمتها والتلاؤم معها ، فكان من الطبيعي أن يسلك كل من الرجلين المسلك الذي يتفق مع طبيعته ، فتعلق أبسال بأهداب العزلة حتى يفرغ لتأملاته الباطنية بينما حرص سلامان على متابعة الجماعة وملازمتها ، وكان من الطبيعي أيضاً أن يفترق الرجلان وأن يتبع كل منهما سبيلا غير سبيل الآخر ، وما لبث أبسال أن عزم على الارتحال من الجزيرة بحثا عن جزيرة أخرى غير مأهولة يتفرغ فيها لعزلته ، فرحل إلى الجزيرة التي يوجد بها (حي) ، فوصل إليها في تلك الفترة التي كان فيها

(١) نفس الرسالة : ص ٦١ .

(حى) مستغرقا فى حالة المشاهدة ، وعندما التقى الرجلان أخذت الدهشة بمجامع قلب (حى) ، فلم يكن قد رأى من قبل صورة إنسان ما ، فوقف متعجبا ، وعندما حاول أبسال أن يخاطبه لكى يزيل ما بينهما من وحشة وغربة : لم يفهم حى من حديثه شيئا ، فشرع أبسال فى تعليمه الكلام حتى تعلمه ، وعندئذ علم كل منهما قصة الآخر وأهدافه ومراميه ، وعندما قص أبسال على حى ما ورد فى شريعة الجزيرة ودينها من وصف للعالم الإلهى وللجنة والنار وللبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط ، فهم حى ذلك كله ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده(١) .

وعندئذ علم حى أن مبلغ هذه الشريعة : رسول صادق حقا فيما بلغه عن ربه ، ومن ثم أخذ يسأل بسال عما جاء به هذا الرسول من فرائض وعبادات ، فوصف له أبسال الصلاة والزكاة والصيام وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وحرص على أدائه ، غير أن حى قد استرعى انتباهه فى حديث أبسال عن الشريعة أمران لم يفهم وجه الحكمة منهما ، أحدهما : أن الرسول الذى بلغ الدين إلى أهل الجزيرة كان يرمى إلى ضرب الأمثال ورسم حقائق العالم الإلهى بالخيالات ، مما أوقع الناس كثيرا فى التجسيم ، وفى اعتقاد أشياء بعيدة عن الصواب فيما يتعلق بذاته تعالى ، وفيما يتعلق بأمر الثواب والعقاب ، وثانيهما : هو اقتصار هذا الرسول على تلك الفرائض ، وإباحته للناس اقتناء الأموال والتوسع فى مطالب البدن .

ولقد كان حى يفهم أن الناس على شاكلته ، فطرهم فائقة ، وأذهانهم ثاقبة ، ونفوسهم مترفعة عن حاجات البدن ونقائصه ، ومن ثم فقد طمع

---

(١) الرسالة نفسها : ص ٧٣

فى أن يردهم إلى الحق الذى انتهى هو إليه ، وأن يصرفهم عن البدن ومتعلقاته ، كما صرف نفسه عنه ، فلماذا لا يذهب هو بنفسه إلى تلك الجزيرة محاولا تحقيق ذلك المشروع كله ؟ وعندما عرض (حى) على أبسال ما يدور بخلده لم يكن هذا متحمسا ، لأنه يعلم ما عليه الناس من نقص الفطرة وبلادة الطبع والتعلق بالماديات ، ولكنه رضخ أخيراً لإلحاح (حى)، راجيا أن يكون من وراء رحلته هداية لبعض الناس إن لم يكن لجميعهم، وأيا ما كان الأمر فقد وصل الرجلان إلى الجزيرة المأهولة ، وأخذ أبسال فى دعوة بعض أهلها ممن توسم فيهم إمكانية الإستجابة لدعوة رفيقه مخبرا له أن هذه الطائفة هى الصفوة المنتقاة ، فإن عجزوا عن فهم دعوته ، وتقاعسوا عن الإستجابة لها : فغيرهم أكثر عجزا وأولى بالتقاعس ،وأدرك (حى) بعد محاولات عدة أن هذه المحاولات قد باءت بالفشل الذريع ، وأن حظ الجمهور من الشريعة إنما هو تنظيم أمورهم المعاشية والسلوكية دون الفوز بالسعادة الأخروية ، وعندئذ أدرك حى أن من الخير أن يستمسك الجمهور بالشريعة على هذا النحو ، فأوصاهم بملازمة ماهم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرية ، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم [1]، ولم يجد (حى) وصديقه (أبسال) فى نهاية القصة بدأ من العودة إلى جزيرتهما بعد أن استيئسا من حمل جمهور الناس على اتباع ما اتبعاه وسلوك الطريق الذى سلكاه .

---

(١) الرسالة السابقة : ص ٧٧ .

(٥) ملاحظات تحليلية على الرسالة :

إذا كان من الممكن لنا أن ننحى جانبا ما فى الرسالة من تفصيلات قصصية وجوانب روائية فإن ما يبقى لنا بعد ذلك من آراء فإنما يمثل آراء ابن طفيل نفسه ونظرته الخاصة إلى مشكلات الفلسفة وقضاياها ، وسنعرض سراعا لبعض آراء ابن طفيل وأفكاره هذه ، طالما كانت هذه العجالة لا تتيح لنا أن نعرض لها على نحو مفصل مسهب .

فأولى القضايا التى تلفت الانتباه فى هـذه الرسالة هى علاقة الدين بالفلسفة ، بل لعلنا لا نتهم بالمبالغة إذا قلنا إنها تمثل المحور الرئيسى للرسالة بأسرها ، فنحن لا نوافق عبد الواحد المراكشى الذى رأى أن غاية الرسالة هى محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو أصـل النوع الإنسانى كما يرى الفلاسفة ، كما أننا لا نوافق أيضاً على ما قيل من أن غاية الرسالة هى إيضاح كيفية المعرفة فى نظر ابن طفيل ، وأن فى استطاعة الإنسان أن يصل إلى هذه الحقائق ولو نشأ فى عـزلة تامة ، ولم يتلق أى ثقافة خارجية كما يقول بعض الباحثين(١) ، وذلك لأن هاتين الغايتين غايتان ثانويتان بالقياس إلى قضية علاقة الدين بالفلسفة كما يراها ابن طفيـل فى تضاعيف رسالته هذه .

إن الدين والفلسفة يصلان إلى معارف واحدة عند ابن طفيل ، ولقد وصف أبسال لحى : العالم الإلهى والجنة والنار والبعث والنشور وبقية مشاهد القيامة ، « ففهم حى ذلك كله ولم يرفيه شيئا على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم » .

---

(١) د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٤٥ .

ولكن الدين يختلف عن الفلسفة — عند ابن طفيل — من وجوه عدة :

(ا) أن الدين دون الفلسفة يشرع للناس : « الأعمال الظاهرة » على حد تعبيره ، ومن هنا فإن (حي) لم يكن يؤدي هذه الأعمال بصورتها الظاهرة قبل أن يخبره بها أبسال « وتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه وامتثل للأمر الذي صح عنده صدق قائله »(١) .

فالفلسفة قد تتوصل إلى العلوم والمعارف التي يقول بها الدين ، ولكنها لا تتوصل إلى الأعمال الظاهرة أو التشريعات العملية التي يأمر بها .

(ب) أن الدين يخاطب جمهور الناس وعامتهم ، بينما تخاطب الفلسفة أفرادا « ذوى فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة » على حد تعبير ابن طفيل نفسه .

(ج) ومن هنا كان لابد للشرائع من أن تسلك فى تفهيم الناس مسلكا يقوم على ضرب الأمثال لهم ، حتى يتيسر لهم معرفة الحقائق بقدر طاقاتهم .

ولنا على ذلك كله ملاحظات نجملها فيما يلى : —

١ — أن موقف ابن طفيل من علاقة الدين بالفلسفة لا يختلف فى شىء عما قرره الفارابى فى هذا الصدد بعينه ، فقد ذكر الفارابى فى كتابه (تحصيل السعادة) أن « الملة محاكية للفلسفة ، وكلاهما تعطى المبادىء القصوى للموجودات ، والغاية القصوى التى من أجلها كون الإنسان ، وكل ما تعطى الفلسفة فيه : البراهين اليقينية ، فإن الملة تعطى فيه الإقناعات »(٢) .

---

(١) الرسالة : ص ٧٣ .

(٢) الفارابى : تحصيل السعادة : ص ٤٥ .

ويقول الفارابي في نفس الاتجاه : (تفهيم الشيء على ضربين : أحدهما أن تعقل ذاته ، والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه ، وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بالبرهان اليقيني . أو بالإقناع ، فمتى حصل علم الموجودات ، فإن عقلت معانيها أنفسها ، ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية : كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، وإن علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها ، ووقع التصديق بها بالطرق الاقناعية : كان المشتمل على ذلك ملة)(١) .

فكلا الرجلين — الفارابي وابن طفيل — يصدران في رأينا عن مذهب واحد ، لا اختلاف بينهما فيه إلا بالصياغة والتصوير ، وبهذا يحق لنا أن نرفض من ابن طفيل اتهامه للفارابي بالتناقض والتضارب ، وانتقاده له بسبب « سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها » (٢) فلقد رأينا ابن طفيل يقول مقالة الفارابي بعينها مع اختلاف شكلي في التفصيل والتصوير فحسب .

(٢) ولسنا في حاجة إلى أن نعيد ما قلناه من قبل من أن مرد هذا التقارب بين الفلسفة والدين هو ما أحيطت به الفلسفة عند فلاسفة المسلمين من هالات الإجلال والتقدير ، ومرده أيضاً إلى اعتقادهم بأن « الحكمة واحدة » ، وهو أمر لا يسوغ للمرء سوى أن يرفضه ، لأن الوحدة التي يدعونها للحكمة إن هي إلا وحدة مزعومة ، فالفلسفة — قديمها وحديثها — ملأى بالتيارات المتناقضة المتصارعة جوهراً وغاية ، بينما الدين وحي إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد ،

---

(١) الفارابي : المصدر السابق ص ٤١ .

(٢) ابن طفيل : الرسالة ص ٨ .

وثانية القضايا التى تثيرها الرسالة : هو أنه بالإمكان أن ننظر إلى حى بن يقظان باعتباره يمثل عقلية الإنسان الفطرية التى لم تتلوث بتأثير البيئة أو الوراثة ، والتى تستطيع اعتمادا على الفطرة وحدها أن تصل إلى الإيقان بوجوده تعالى وبالبعث والحساب ، وحينئذ تكون الرسالة تدعيما لقضية التدين وأصالته فى الفطرة الإنسانية .

وعلى أية حال فقد حظيت الرسالة بقدر وافر من الاهتمام ، فترجمت إلى العبرية واللاتينية ، ثم إلى الألمانية والهولندية والإنجليزية ، وليس ببعيد أن إحدى هذه الترجمات هى التى أوحت إلى الكاتب الإنجليزى (دانيل ديفو) بفكرة قصته الذائعة الصيت (روبنسن كروزو) التى اكتسبت حظا عظيما من الذيوع والانتشار .

الفصل الثاني

فلسفة ابن رشد

(١) لمحات شخصية .

(٢) محنة ابن رشد ، تفاصيلها وأسبابها .

(٣) علاقة الدين بالفلسفة ، وموقف ابن رشد من المتكلمين .

(٤) ابن رشد وقضية الوجود الإلهي .

(٥) ابن رشد وقضية القدم والحدوث .

(٦) تأثير ابن رشد وفلسفته .

(١) لمحات شخصية :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد بمدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ، وكانت قرطبة تعيش عصرها الذهبي العلمي ، الذى جعل منها واحدة من أكبر المدن التي يذكرها التاريخ كمراكز للعلم والثقافة ، وينحدر ابن رشد من أسرة لها تاريخها العلمي المجيد ، فقد كان جده (أبو الوليد محمد بن رشد) فقيها مالكيا ذائع الصيت ، ولى أمر القضاء فترة من الزمن ، وقام بدور مرموق فى معترك الحياة السياسية المضطربة التى شهدت ضعف ملوك الأندلس وعدوان الفرنجة على بلادهم ، أما والده (أحمد) فقد اتجه إلى دراسة الفقه أيضا ، وولى كذلك أمر القضاء فى قرطبة ، وتوفى عام ٥٦٤هـ بعد أن بزغ نجم ابنه الفيلسوف .

فإذا ولد ابن رشد فى مثل هذا المناخ العلمى، فلاجرم أن تتخذ دراساته نفس الاتجاه ، فدرس الفقه المالكى ، واستظهر كتاب الموطأ ، ثم درس علم الكلام على مذهب الأشاعرة ، ولكن فيلسوفنا مالبث أن اتجه بدراساته وجهة أخرى ، وذلك عندماتتلمذ على يدى (أبى جعفر بن هارون) ليدرس عليه الطب والفلسفة ، ومكنته دراسته هذه ونبوغه فيها من ذيوع الصيت وانتشار السمعة ، مما جعل أبا بكر بن طفيل يقوم بتقديمه إلى الأمير أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذى كان ابن طفيل صفيه وجليسه ، ويرى المؤرخون قصة اللقاء بين الأمير وابن رشد على لسان أحد تلاميذ بن رشد الذى يقول نقلا عنه :

(لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى علىّ، ويذكر بيتى وسلفى، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى ، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين أن قال لى : ما رأى الفلاسفة فى السماء ، أقديمة هى أم حادثة ؟

فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل ، وجعل يتكلم فى المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك ، فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب) .

ويلوح أن أبا يعقوب قد أدرك من حديث ابن رشد الذى أفاض فيه بعد أن ذهب عنه الروع مدى ثقافة ابن رشد وبراعته وقدرته الفلسفية المرهفة ، فأوعز إلى أبى بكر بن طفيل أن يكلف ابن رشد بمهمة فلسفية دقيقة ، ونترك تلميذ ابن رشد ليواصل لنا رواية القصة على لسان أستاذه : (استدعانى أبو بكر ابن طفيل فقال لى : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد فهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزعتك إلى الصناعة ، وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنى واشتغالى بالخدمة ، قال ابن رشد : فكان هذا هو الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس) .

وظل ابن رشد يتدرج فى سلك الوظائف ، فعهد إليه بالقضاء فى أشبيلية ، ولم يصرفه ذلك عن متابعة الاشتغال بشروحه على كتب أرسطو ، فشرح كتاب الحيوان وشرح شرحه المتوسط لكتاب الطبيعة ، ثم ما لبث أن تولى أمر القضاء فى قرطبة ، وهى الأمل الذى كان يراوده منذ أمد بعيد ، وعندما تولى أبو يوسف ابن الأمير أبى يعقوب أمر الدولة

خلفاً لوالده ازدادت مكانة ابن رشد ارتفاعاً وأصبح أكثر دنوا وأشد قرباً إلى الأمير ، حتى كان يناديه بقوله (يا أخى) ويفضله على كثيرين ممن يؤمون مجلسه ، وكان حرياً بابن رشد أن يبتهج بهذه المنزلة ، ولكنه توجس من ذلك خيفة ، فقد كان يدرك أنه سيثير حفيظة الناس وموجدتهم ، وتيقن الفيلسوف من أن الأمر سينقلب ضده ، وصدقت الأحداث ظنه ، فما لبث أن تعرض لمحنة شديدة عزل فيها واعتقل وشرد ، وأبعد عن قرطبة ، وأحرقت كتبه ، وصدر منشور يحرم قراءتها كما سنرى عما قليل .

٢ — محنة ابن رشد ، تفاصيلها وأسبابها :

تعرض ابن رشد كما قلنا لمحنة قاسية ، ولقد أعطانا المؤرخون أسباباً مختلفة لهذه المحنة ، فهناك من يقول إن الأمير أبا يوسف قد هجر الفلسفة واتجه إلى التصوف ، فأحدق به جماعة من المتصوفة ، أوغروا صدره ضد الفلسفة والمشتغلين بها(١) وهناك من يقول إن ابن رشد نفسه كان لا يبالى بإغضاب العلماء والرؤساء ، ولا يهتم بما يثيره نقده لهم من حفيظة وموجدة(٢) ، وهناك من يقول إن ابن رشد قد اشتغل بشرح كتاب الحيوان لأرسطو ، وحينما انتهى إلى وصف الزرافة قال عنها (إنه رآها عند ملك البربر) قاصداً به الأمير أبا يوسف ، فأغضبه ذلك ، ولم يشف غليله ما اعتذر به ابن رشد من أنه لم يقل (ملك البربر) وإنما قال (ملك البرين) فحرفت العبارة بتحريف المغرضين .

مهما يكن من شيء : فلقد أسرها أبو يوسف فى نفسه ، وانتظر حتى

---

(١) د . محمد غلاب : الفلسفة فى المغرب : ص٦٣ .

(٢) عباس العقاد : ابن رشد : ص٨ .

تسنح له الفرصة كيما ينزل بابن رشد أشد العقاب ، وسنحت له هذه الفرصة حين عمد جماعة من منافسى ابن رشد وحساده إلى إحـــدى التلخيصات الفلسفية التى كتبها ابن رشد ، ثم أدخلوا فى روع أبى يوسف أن ابن رشد قد قال فى تضاعيفها إن (الزهرة إحدى الآلهة) ، وكان هذا الاتهام كافياً لكى ينفذ أبو يوسف ما اعتزمه من أمر ضد ابن رشد واستدعى الأمير : ابن رشد ، وواجهه صراحة بما نسب إليه قائلا له : أهذا شىء كتبته بخط يدك ؟ ولم يشفع لابن رشد إنكاره وتنصله مما نسب إليه ، وعندئذ قال أبو يوسف : لعن الله كاتب هـذا الخط ، وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر بنفى ابن رشد وجماعـة من مريديه إلى (أليسانة) وهى موطن لسكنى اليهود ، مما جعل كثيراً من المؤرخين يحيكون حول ذلك قصصاً مختلفة حول اتهـام ابن رشد فى نسبه العربى الأصيل ، ولم يكتف أبو يوسف بهذا ، بل عمـد إلى تحريم دراسة الفلسفة أو الاقتراب من المشتغلين بهـا ، وأصدر فى ذلك منشوراً يهمنا أن نقتطف هنا بعض فقراته :

وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، فخلدوا فى العالم صحفا مالهـا من خلاق ، بعـدها عن الشريعة بعد المشرقـين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون فيها شوا كل وطرقاً ، ونشأ عنهم فى هذه السمحـة البيضاء : شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا ومايخدعون إلا أنفسهم ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ، فكانوا أضر عليها من أهل الكتاب ، لأن الكتابى يجتهـــد فى ضلال ، ويجد فى كلال ؛ وهؤلاء جهدهم التعطيل ، وقصاراهم التمويه والتخييل ، يوافقون الأمة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم .

فلما وقفنا منهم على ماهو قذى فى جفن العين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين ، نبذناهم نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء والغواة ؛

وأبغضناهم فى الله ، وقلنـــا : اللهم إن دينك هو الحق ، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين ، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك وعميت بصائرهم عن بيناتك فباعد بين أسفارهم وألحق بهم أشياعهم .

فاحذروا — وقاكم الله — من هـذه الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية على الأبدان ، ومن عثر له على كتاب من كتبهم : فجزاؤه النار التى يعـذب بهـا أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه ، ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ، وما لكم من دون الله من أولياء ثم لاتنصرون .

وإذا كان لنا من تعليق على هذا المنشور الحاد اللهجة : فإنا نكاد نرى فيه ترجمة أمينة ودقيقـة لأفكار نادى بها ابن الصلاح فى مقدمته من ذى قبل ، فقـد حض ابن الصلاح السلطان على دفع شر الفلاسفـة وإبعادهم ، والمعاقبة على الاشتغال بفنهم ، بل لقد نادى بما طبقه هذا المنشور بعدذلك فقال (ويعرض من ظهر منه اعتقاد الفلاسفة على السيف أو الاسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارهم(١)) .

وما أن حلت النكبة بابن رشد حتى انطلقت ألسنة حساده ومبغضيه بمقالة السوء ، غضا من شأنه وتحقيراً من قدره ، وسنورد ههنا مثلين على هذه الأقوال التى تعود الناس أن ينفثونها ضد من يقلب له الدهر ظهر المجن ، وفيمن أفل نجمه بعد صعود ، يقول أبو محمد عبد الكبير — وهو أحد خصوم ابن رشد الألداء — (لقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر

---

(١) ابن الصلاح المقدمة ص ٣٥ .

ماء الوضوء على قدميه ، ولكني أخذت عليه فلتة واحدة هى عظيمة الفلتات ، فقد أشاع المنجمون فى الأندلس أن ريحاً عاتية سوف تهب فى يوم كذا ، فتهلك الحرث والنسل ، وجزع الناس من هذه النبوءة ، وأخذوا يعدون للأمر عدته .

فما كان من والى قرطبة إلا أن دعا العلماء إلى مجلسه لكى يبحثوا الأمر ويوضحوه ، وعندئذ قلت : إن صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله بها قوم عاد ، إذ لم يقم ريح بعدها يعم هلاكها، فانبرى لى ابن رشد قائلا : والله إن وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم ؟ فأسقط فى أيدى الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لآيات القرآن الكريم .

أما المثل الثانى : فنأخذه من أبى الحسين بن جبير الذى قال فى نكبة ابن رشد شعراً .

الآن قد أيقن ابن رشد
أن تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمل
هل تجد اليوم من توالف

وقال أيضاً :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد
لما علا فى الزمان جدك
كنت فى الدين ذا رياء
ما هكذا كان فيه جدك

وبينما كان هؤلاء القائلون ينقمون على ابن رشد ويتشفون فى

محنته : كان الفيلسوف نفسه قابعا فى عزلته محتملا تصاريف الدهر وتقلباته :

ولنا أن نتساءل عن السر الحقيقى الكامن وراء كل هذه الأسباب المروية عن محنة ابن رشد ، فربما كان السبب يكمن — كما أشار بعض الباحثين — فى أن الفقهاء قد نقموا على الفلاسفة حظوتهم عند أمراء الموحدين ، وعلو مكانتهم عندهم ، فأرادوا أن يطيحوا بنفوذهم الواسع ، وساعدهم على ذلك ميل أبى يوسف نحو الدراسات الفقهية ، ونزوعه إلى الإكتفاء بالنصوص وحدها فى مجال الدين .

وربما كان السبب يكمن فى أن ابن رشد لم يرتض — بعد تطور دراساته — الطريق الأشعرى بخاصة ، والإتجاه الكلامى بأسره بعامة ، بل ذهب إلى أن المتكلمين هم سبب فرقة المسلمين وأنقسامهم شيعاً وأحزاباً متناحرة متصارعة ، وكان للأشاعرة حينئذ من السطوة والطول ما مكنهم من ذلك .

على أن محنة ابن رشد لم تدم طويلا ، فلقد شهد جماعة من أعيان أشبيليه لإبن رشد بغير مانسب إليه ، وتوسطوا له عند الأمير أبى يوسف ، فمالبث أن رضى عنه فاستدعاه وأحسن إليه محاولا استرضائه ، ولكن ابن رشد كان قد سئم صروف الدهر وتقلباته ، فرض مرض الموت ، ووافته المنية عام ٥٩٥ هـ ، ثم حمل رفاته إلى قرطبة حيث دفن بها فى مثوى آبائه وأجداده .

٣ — علاقة الدين بالفلسفة وموقف ابن رشد من المتكلمين :

كانت قضية العلاقة بين الدين والفلسفة شغلا شاغلا لفيلسوف قرطبة، كما كانت شغلا شاغلا لفلاسفة المسلمين جميعا ، بل لعلنا لانبالغ — إذا قلنا مع بعض الباحثين — إنها تمثل الأساس الأول أو المحور الذى يمكن مشاهدته بوضوح فى جميع أجزاء مذهبه(١) .

فلقد أثرت هذه القضية على مجرى حياته تأثير عميقا ، وربما كانت السبب الأساسى فى كل مانزل به من بلاء ومحنة ، ومن ثم فقد أفرد لها كتابين هما (فصل المقـــال فيما بين الحكمه والشريعة من الإتصال) و (الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ، موضحا فى أولهما ما بين الحكمة والشريعة من مطابقة واتفاق فى الأسس النظرية، وكاشفا فى ثانيهما عن التطبيقات التفصيلية لهذا الإتفاق .

تساءل ابن رشد فى أول الكتابين عما إذا كان الإشتغال بالفلسفة أمراً مباحا عند الشريعة أو غير مباح ، فإذا كان المراد بالفلسفة هو دراسة الموجودات وجعلها دليلا على الصانع ، فما لاريب فيه أن الدين يتآخى مع العقل ويجعله معواناً له .

ومن هنا كانت الآيات القرآنية الكثيرة التى تحض على الإعتبار والتفكير والنظر (فاعتبروا يا أولى الأبصار) (صنع الله الذى أتقن كل

---

(١) محمود قاسم : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه صـ ٤٩ .

شيء) (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال نصبت) (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور) .

فالاشتغال بالفلسفة ليس محظوراً من وجهة نظر الدين فيما يرى ابن رشد ، بل إن الإشتغال بها أمر يوجبه الدين على من يقدر عليه ، وإذا كان الأمر بالنظر والتفكر على هذا النحو من الأهمية ، وكان المنطق هو وسيلة النظر ، فلماذا يذهب الذاهبون إلى تحريمه ؟ ألم يستعمل الفقهاء ما سمى بالقياس الفقهى لكى يستنبطوا الأحكام الشرعية من الأصول ؟ فلماذا لا يحل للفيلسوف استخدام القياس العقلى لتقرير عقائد الشريعة ومراميها ؟

وإذا كان فلاسفة اليونان قد أسهموا بحظ وافر فى هذا الاتجاه . فقد أصبح من الواجب أن نطلع عليه أطلاع الفاحص المستبصر أو على حد تعبير ابن رشد (فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه) .

فالفلسفة والدين جميعـــا يرميان إلى كشف حقائق الموجودات ، ولا خوف إذن من الجمع بينهما ، مادام العقل الصحيح لا يمكن أن يؤدى إلى ما يخالف الدين الصحيح ، ومن هنا ينتهى ابن رشد إلى أن الحكمة « هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة(١) » .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال صـ ٨ إلى صـ ٢٨ .

ولكن هذه النظرة العقلية التى أخذ بها ابن رشد فى تقرير القواعد الدينية قد دعته إلى أن يتناول مذاهب المتكلمين من معتزلة وأشاعرة بالتحليل ثم بالنقد ، فكل طائفة من هذه الطوائف كما يقول ابن رشد تدعى أنها اهتدت وحدها إلى كبد الحقيقة ، بينما ضلت الطوائف الأخرى الطريق إليها. وبذلك ترى كل طائفة أن طريقتها هى أكمل الطرق، وأن طرائق الطوائف الأخرى تنتهى إلى الإلحاد والمروق عن الدين ، يقول ابن رشد : « وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع ، وإذا تؤملت جميعاً وتؤمل مقصد الشرع منها : ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة »[1] .

ومن هنا يحدد أبو الوليد مقصده وغايته الأساسية فى هذا المعترك ، وهى أن يضع حداً للخلافات الناشبة بين تلك الفرق فى تأويل المتشابهات ، محتكما فى ذلك إلى العقل وحده ، فالتناحر بين المسلمين إنما جاء من انحراف تلك الفرق عن هذا الطريق ، نظراً لعدم إدراكهم ما بين العقل والدين من وشائج قريبة ، وإذا كان ابن رشد قد حاول أن يحدد « طريق العقل الخالص » فى المجال الدينى ، فإنه قد حاول المحاولة نفسها فى المجال الفلسفى ، ولعل هذا هو السبب الأساسى فى سلوك ابن رشد مسلكا خاصاً فى شروحه لأرسطو ، فقد اتخذ فيلسوف قرطبة فى فهمه لأرسطوطاليس طريقاً عقلياً محدد السمات ، معرضاً كل الأعراض عن تفسيرات الأفلاطونية المحدثة ومحاولا تخليص أرسطو من الأسرار والغنوص وغيرهما من الروافد التى شابت أفكاره من جراء شروح الاسكندرانيين وغيرهم لأفكاره .

---

(١) مناهج الأدلة : ص ١٣٣ .

وأياً ما كان الأمر فقد كان ابن رشد من ذلك الرأى الذى يرى أن التوفيق بين العقل والدين أمر لا يتيسر فهمه لكل الناس عوامهم وخواصهم، ذلك أن الشريعة — فيما يرى أبو الوليد — « قسمان : ظاهر ومؤول ، أما الظاهر منها فهو فرض الجمهور ، أما المؤول فهو فرض العلماء »(١) ؛ فعلى الجمهور إذن أن يقنع بالظاهر وأن لا يطرق — البتة — باب التأويل ، كما أن على العلماء أن لا يفصحوا بالتأويل للجمهور فقد قال على رضى الله عنه : حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ، بل إن ابن رشد ليذهب فى هذا الصدد إلى مدى أكثر بعداً ؛ فيقرر أن من كان من الناس حقه الإيمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر ، لأنه يؤدى إلى الكفر ، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر ، والداعى إلى الكفر كافر(٢) ! ! .

٤ — ابن رشد وقضية الوجود الإلهى :

يرمى ابن رشد من وراء البحث فى القضية إلى الانتهاء إلى معرفة يقينية برهانية بالله تعالى ، لأن هذه المعرفة هى المقدمة الضرورية للمعرفة بالعالم وبالبعث والمعاد، فيحاول ابن رشد أولا أن يعرض آراء الفرق الإسلامية من القضية ، ثم يكر عليها بالنقد حتى يظهر ماهى عليه من تعارض وتضارب ، فأما الفرقة الأولى فهى أهل الظاهر أو الحشوية ، وهم يرون أن طريق معرفة الله تعالى هو السمع الذى يتلقاه الناس من صاحب الشرع ، فيؤمنون به إيماناً دون تدخل من العقل فى هذه المعرفة على الإطلاق .

ولا يعمد ابن رشد فى مناقشة هذه الفرقة إلى أدلة عقلية ، وإلا كان

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٤ .

(٢) فصل المقال : ص ١٧ .

متكلما بلغة لا يفهمونها ، فاستند فى إفحامهم إلى آيات القرآن الكريم التى تدل ظواهرها على ضرورة استخدام العقل فى إثبات وجوده تعالى والإيمان به، وذلك كقوله سبحانه (يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم . . . إلى آخر الآية) وقوله (أفى الله شــك فاطر السموات والأرض)[1] .

والفرقة الثانية هى فرقة الأشاعرة الذين اعتمدوا فى إثبات وجوده تعالى على قضية الحدوث ، وبيان أن العالم حادث ، وتقوم هذه القضية الأخيرة بدورها على القول بتركيب الأجسام من جواهر فردة أو من أجزاء لا تتجزأ . وهذه الجواهر أو الأجزاء حادثة، فالأجسام التى تتكون منها حادثة أيضا .

هذه هى طريقة الأشاعرة ، وهى « طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور . ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجوده تعالى »[2] ، ويناقش ابن رشد دليل الأشاعرة بطريقين : طريق إجمالى ، وطريق تفصيلى يمسك فيه أبو الوليد بمقدمات الأشاعرة مقدمة إثر مقدمة ، ناقداً لها ومبينا ما فيها من وجوه الخطأ والضعف والقصور عن مرتبة البراهين .

وإذا اكتفينا فى هذه العجالة بعرض الطريق الأول فسنجد أن ابن رشد يبدأ مناقشته بأن يضع الأشاعرة أمام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، فحدوث العالم يلزم عنه أنه لابد له من فاعل ، ولكن هذا الفاعل إما أن يكون محدثاً أو أزلياً ، ومن المحال ان يكون محدثا وإلا لاحتاج إلى محدث ويمر الأمر بلانهاية ، وإذا كان هذا الفاعل أزليا وجب أن يكون فعله

---

(١) قارن : مناهج الأدلة ص ١٣٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٥ .

المتعلق بالمحدثات أزلياً مثله ، ومن ثم تكون هذه المحدثات أزلية بدورها، إلا إذا سلموا بأنه يوجد فعل حادث من فاعل قديم ، وهذا مالا يسلمون به، لأنهم يقولون بأن المقارن للحادث حادث .

كما أنه إذا كان هذا الفاعل أزلياً ، يفعل حينا ، ولا يفعل حينا : فمعنى ذلك أن ثمة علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، ويسئل فى تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفى علة العلة ، وهكذا إلى غير النهاية .

على أن الأشاعرة قد أرادوا تفادى هذا المأزق الذى تنتهى إليه طريقتهم فأجابوا بأن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ، لكن هذا التخلص — عند ابن رشد — « ليس بمنج ولا مخلص » . ذلك لأن أمام الأشاعرة احتمالات ثلاثة ، فإما أن يقولوا : بإرادة حادثة وفعل حادث ، وإما أن يقولوا : بإرادة قديمة وفعل حادث ، وإما أن يقولوا بإرادة قديمة وفعل قديم ، ومن الطبيعى أن لا يوافق الأشاعرة على أولى هذه الاحتمالات ، لأنهم قائلون بأن إرادته تعالى قديمة وليست حادثة ، أما الاحتمال الثانى — وهو أن يكون الفعل حادثاً والإرادة قديمة — فيعترض ابن رشد عليه بأنه إذا سلمنا للأشاعرة أن الحادث يوجد عن إرادة قديمة : فالحادث حين يحدث يحتاج إلى واسطة تقرب الحادث من القديم ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فإن الحادث قد حدث بعد أن كان معدوماً دهراً لا نهاية له ، أى أنها لا تتعلق بالشىء المراد فى الوقت الذى اقتضت إيجاده فيه إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له ، وما لا نهاية له : لا ينقضى ، فيجب حينئذ إما أن لا يخرج هذا المراد إلى حيز الفعل أبدا ، أو أن يوجد بعد انقضاء دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع .

وأما الاحتمال الثالث : هو أن تكون الإرادة حادثة والفعل قديم ، فيلزم منه أن يكون المفعول قديماً بقدم الفعـــل الذى نتج عنه ، وذلك مالا يقول به أحد .

إن فى هذا الدليل الأشعرى — فيما يقرر ابن رشد — « من التشعيب والشكوك العويصة التى لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ، ولو كلف الجمهور العلم بهذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق »(١) .

أما الفرقة الثالثة فهم المعتزلة ، ويعترف ابن رشد بأنه لا يعلم عن أمر مذهبهم شيئاً فيقول (وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طريقتهم ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية)(٢) .

ثم ينتقل ابن رشد من تفنيد هذه الطرق إلى بيان الطريقة الشرعية التى يذعن الناس جميعاً — مع اختلاف فطرهم — بالإيمان عن طريقها بوجوده تعالى وربوبيته ، وتنحصر تلك الطريق فى دليلين ، سمى ابن رشد أحدهما : دليل العناية ، والآخر : دليل الاختراع .

أما دليل العناية فيقوم على أن جميع الموجودات قد فطرت على نحو يوافق وجود الإنسان ويخدمه ، فالليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة ، والأرض وما عليها من نبات وجماد وحيوان وظواهر طبيعية : كلها موافقة للإنسان ملائمة لطبعه ، وهذه الموافقة والملاءمة لا يمكن أن تكون بالصدفة والإتفاق ، بل هى من فعل فاعل مريد .

أما الدليل الثانى « دليل الاختراع » فيقوم على أن هذه الموجودات مخترعة ، وذلك مشاهد بواسطة الحواس ، فإنا نرى أجساما جادية تحدث

---

(١) مناهج الأدلة : ص ١٣٧ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٤٩ .

فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ثمة موجداً للحياة ومنعما بها ، ومن ثم نعلم أن الكل مخترع ، فمن أراد معرفة الله تعالى حق معرفته وجب عليه أن يعرف جواهر الأشياء لكى يقف على أسرار الاختراع الحقيقى .

وإلى هذا تشير الآية الكريمة : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء »(١) .

ثم يعمد ابن رشد إلى تتبع آيات القرآن الكريم التى تتضمن كلا الدليلين ، مضيفا إلى ذلك ملاحظة هامة ، وهى أن العوام والخواص يستخدمون كلا الدليلين بعينهما ، كل ما هنالك من فرق فى استخدام هؤلاء وأولئك ينحصر فى أن العوام يقتصرون فى معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على الحس ، بينما يزيد الخواص على ما يدرك بالحواس : ما يدرك بالبرهان اليقينى .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنهم يعرفون من عدد الخواص والمنافع ما يربو على معرفة العوام منها ، كما أنهم يتعمقون فى معرفة الشىء الواحد ، ويعرفون من جوانبه ما يند من معرفة العوام ويرتفع عنها درجة ومنزلة(٢) .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٥١ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥٤ .

٥ – ابن رشد وقضية القدم والحدوث :

ترتبط هذه القضية بالقضية السالفة الذكر على نحو شديد الوثاقة، وفى الحق أن متكلمى المسلمين وفلاسفتهم قد وجدوا أنفسهم عند بحث القضية بإزاء موقفين لفلاسفة اليونان ، فأفلاطون يرى أن الله يخلق الأشياء الحسية من مادة سابقة ، وهى مادة تظل فى حالة الفوضى والعشوائية ، فينقلها الله تعالى (الصانع) من حالتها هذه إلى حالة من الاتساق والترتيب.

أما أرسطو فقد كان يرى أن المادة الأولى ، أو الهيولى الأولى قديمة ، وأنها تتحرك حركة نهاية لها ، غير أن حركتها ليست من فعل الإله نفسه بالمباشرة ، بل أنها تتحرك عن طريق عشقها له ومحاولتها الوصول إليه والتشبه به ، وحركتها هذه هى مصدر الكون والفساد ، بيد أن إله أرسطو لايعلم شيئا عن العالم ، لأن علمه بهذا العالم لابد أن يكون – فى زعم أرسطو – متغيرا تبعا لتغير العالم ، وناقصا بنقصه ، وبرغم أن فكرة « العشق » هذه: فكرة غامضة أشد الغموض ، ولا يمكن بواسطتها تحديد الصلة بين الله والأشياء ، فإنها بعيدة كل البعد عن فكرة « الخالق » بالمعنى الذى تشترك الأديان السماوية فى تصويره .

وعندما بحث المتكلمون القضية ذاتها : قال المعتزلة إن الله تعالى يخلق العالم عن العدم ، فتخيلوا العدم: وعاءا يحتوى على الجواهر والأعراض التى ينقلها الله من حالة الفناء والعدم إلى حالة التحقق والوجود ، ومعنى هذا أن العدم عند المعتزلة إطار محقق أو « ثابت » على حد التعبير المعتزلى ، وهذا هو السبب فى بحث المعتزلة فى مشكلة وثيقة الصلة بهذه القضية التى نحن بصددها وهى « هل العدم شىء » ؟

ويمكن القول متابعة لبعض الباحثين : إن المعتزلة ، لم يتخلصوا فى

فكرتهم عن العدم من تأثير أفلاطون وأرسطو ؛ فقد سلموا بطريقة خفية بما قاله أولئك الإغريق من قدم المادة الأولى التى تخلق منها الأشياء(١) ، مع فارق تعتبره شكليا هو تسميتهم لهذه المادة الأولى بالعدم .

وعندما بحث الفلاسفة المسلمون — كالفارابى وابن سينا — فى القضية عينها ، اضطرتهم الصعوبات الناجمة عن الآراء السابقة إلى القول بنظرية الفيض ذات الأصل الأفلاطونى المحدث ؛ فالواحد — وهو الله تعالى — لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو المعلول الأول أو العقل الأول الذى يفيض عن الله تعالى مباشرة ، ثم تفيض عن هذا العقل الأول بقية الأشياء على النحو الذى رأيناه عند الفارابى ، وفى هذا القول تسليم بالقدم على نحو ما ، لأن فيض العقل الأول قديم ، ومن المحال أن يكون حادثا ، وإلا اقترن القديم بالحادث ، ومن ناحية أخرى فإن هذه النظرية تستلزم أن يكون فى المعلول الأول : كثرة ؛ ومن هنا يتساءل ابن رشد ، ناقداً لهذه النظرية «من أين جاءت فى المعلول الأول كثرة ، وهم يقولون بأن الواحد لا يصدر عنه كثير »(١) ؟ .

ثم يضيف ابن رشد إلى ذلك قوله : « والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات من الناس ، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ؟ لأنهم إذا قالوا إن الكثرة التى فى العقل الأول إنما هى من أجل ما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره : لزم عندهم أن تكون ذاته : ذات طبيعتين ، فأيهم — ليت شعرى — هى الصادرة عن

---

(١) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ص ٧٤ — ١٣٠ .

(٢) ابن شيد : تهافت التهافت : ص ٣٩٦ - ٣٩٨

المبدأ الأول ؟. وهذه خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهى كلها أمور دخيلة فى الفلسفة وليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطبى فضلا عن الجدلى، ولذلك يحق ما يقول أبو حامد الغزالى فى غير موضع من كتبه : إن علومهم الالهية ظنية(١) »

ههنا يتساءل ابن رشد ، ما الذى يمنع عقلا من القول بأن الكثير يصدر عن الواحد من غير حاجة إلى توسط هذه العقول وتدخلها ؟

فحصل أفكار الفارابى وابن سينا ومن تابعهما يرتد — فى نظر ابن رشد — إلى القول بقدم العالم، مهما تعلل هؤلاء القوم بالتفرقة بين قدم ذاتى من ناحية وقدم زمانى من ناحية أخرى، تفرقة بين القدم الذى يختص به البارى تعالى وهو أولهما ، وبين القدم الذى يشمل البارى تعالى من جهة، والعالم من جهة أخرى، وهو ثانيهما .

فلا خلاف بين الفارابى وابن سينا وبين قدماء الفلاسفة إذن، وإنما يتمثل الخلاف الحقيقى — فيما يرى ابن رشد — بين المتكلمين القائلين بأن ثمة عدما سابقا على الوجود، وبين أرسطو وشيعته القائلين بأنه لا محل لوجود هذا العدم على الإطلاق .

ويتناول ابن رشد هذا الخلاف من وجهة نظر جديدة تماماً، وذلك فى كتابه «فصل المقال»، فيبدأ بالقول بأن هذا الخلاف يعود فى جوهره إلى التسمية والاصطلاح فحسب ، فقد اتفق الفريقان — المتكلمون والأرسطيون — على أن ثمة أصنافاً ثلاثة من الموجودات : طرفان وواسطة واتفقت آراؤهما بصدد الطرفين ، واختلفت تلك الآراء فيما يتصل بالواسطة .

(١) نفس الموضع : ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .

أما الطرف الأول : فهو الموجودات التى توجد من أشياء غيرها، والتى نشاهدها فى تكوينات النباتات والحيوانات وغيرها ، فهى توجد من فاعل وفى مادة ، والزمان متقدم على تكوينها ، وهى محدثة باتفاق الفريقين .

أما الطرف الثانى : فهو موجود لم يوجد من شىء ، ولا كان فى مادة ، ولم يتقدمه زمان ، وهو البارى تعالى ، وهو قديم باتفاق الطرفين .

أما الواسطة بين الطرفين : فهو موجود لم يكن من شىء ، ولا تقدمه زمان ولكنه موجود بفعل فاعل فيه ، وهو العالم بأسره .

فكلا الفريقين معتقد بأن الزمان غير متقدم على العالم ، والمتكلمون قائلون بذلك ، لأن الزمان عندهم مقارن للحركات والأحسام التى توجد بوجود العالم ، لكن هذا الزمان الذى اتفق الفريقان على مقارنته للعالم ومساوقته له : منقسم إلى مستقبل وماض ، أما المستقبل من الزمان فقد إتفق الفريقان على أنه غير متناه ، وإنما ينحصر الخلاف بينهم فى الزمان الماضى ، فالمتكلمون قائلون بأنه متناه ، والأرسطيون يقولون بأنه غير متناه ، مثله كمثل الزمان المستقبل تماماً .

وفى الحق — كما يقول ابن رشد — أن هذا الزمان الماضى ، والوجود الذى وجد معه ليس محدثا حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، والمرء إذا تصفح ظاهر الشرع واستعرض الآيات التى وردت فى خلق العالم : تبين له منها أن «صورة» هذا العالم محدثة بالحقيقة ، ولكن نفس الوجود والزمان مستمر فى البداية وفى النهاية ، وغير منقطع من جهتهما ، فقوله تعالى (هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى بظاهره : وجودا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان المقترن بحركات الفلك ، وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) يقتضى وجوداً آخر بعد هــــذا الوجود ، وقوله تعالى (ثم

استوى إلى السماء وهى دخان) يقتضى بظاهره أن السماء قد خلقت من شىء(١) .

فابن رشد — كما نفهم من عرضنا لنصوصه السابقة — قائل بأن الوجود وكذلك الزمان : مستمران من طرفى البداية والنهاية ، وليس ذلك إلا قول بأزلية الفعل الإلهى وأبديته ؛ ومن هنا يقول ابن رشد بأن المتكلمين فى قولهم بأن ثمة عدما سابقاً على الوجود والزمان : متأولون ، وليسوا — على الإطلاق — قائلين بظاهر الشرع ؛ «فإنه ليس فى الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض . ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا ؛ فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين لهذه الآيات أن الإجماع منعقد عليه(٢) » ؟

(٦) تأثير ابن رشد وفلسفته :

برغم ما أثارته الفلسفة الرشدية من مشكلات تمس جوهر القضايا العقلية وصميمها ، وبرغم ما طرحته من إجابات جادة عليها فان هـــذه الفلسفة وصاحبها لم يحظيا بما يجدر بهما من عناية وإهتمام لدى الكثير من مورخى المسلمين — كالقفطى وابن أبى أصيبعة وغيرهم ممن عرضوا لحياة الفلاسفة والعلماء عرضا موجزاً أو مسهبا .

لسنا ندرى سر ذلك الإهمال وسببه ؟ اللهم إلا أن يكون ذلك الإهمال إمتداداً لما حاق بالرجل — إبان حياته — من ضيم وإيلام ، وما لحق بفلسفته من التشهير وسوء السمعة ، من جراء ذلك المنشور الشهير الذى عرضنا له فى حديث سابق .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ١٣ — ١٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥ .

وأياما كان فقد استوفى ابن رشد وفلسفته حظهما كاملا من التقدير والإجلال عند الأوربيين فى القرون الوسطى ، فطبقت شهرته الآفاق باعتباره (الشارح) لأرسطو ؛ وعن طريق تلك الشروح الرشدية عرفت الأوساط اللاتينية واليهودية فلسفة أرسطو معرفة حقيقية ؛ حتى إن جامعة باريس قد حاولت ذات مرة أن تسلك إلى فلسفة أرسطو من طريق ترجمته عن اليونانية مباشرة ، وذلك حين حرم أسقف باريس دراسة مؤلفات ابن رشد فى جامعتها ، وسماه (رأس الضلال) ، بيد أن جامعة باريس سرعان ما عادت إلى شرح ابن رشد بل إنها أخذت العهود والمواثيق على أساتذتها ألا يعلموا فيها شيئا إلا ما وافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد[1] ! !

ومهما يكن من شىء : فان مذهب ابن رشد قد أحدث فى العصور الوسطى تيارين متأثرين به فى خطوطه العامة — إن لم نقل فى تفصيلاته وجزئياته ، ويطلق على التيار الأول (الرشدية اليهودية) ، ومن أقطابه : موسى بن ميمون ، الذى كان معاصرا لابن رشد . والذى كتب كتابه الرئيسى (دلالة الحائرين) محاولا فيه أيضا أن يوفق بين الدين اليهودى والفلسفة ، مترسما خطى ابن رشد فى التوفيق بين الإسلام والفلسفة ، ومترسما أيضا خطاه فى الهجوم على المتكلمين ومذهبهم فى الجزء الذى لا يتجزأ . كما أنه قد قال فى قضية المعرفة ما يقرب من رأى ابن رشد ، وكان خلفاء ابن ميمون من بعده : يسيرون سيرته فى تعظيم ابن رشد وإجلاله إلى أن حسد أن أسموه (روح أرسطو وعقله) ، وكتب أحدهم وهو (موسى الناربونى) عدة شروح على مؤلفات ابن رشد ، كما ترجم بعضهم كثيرا من المؤلفات الرشدية إلى اللغة العبرية[2] .

---

(١) العقاد : ابن سينا ص ٤٩ .

(٢) د . محمد غلاب : المصدر السابق ص ١٣٦ .

أما التيار الثانى فهو تيار (الرشدية اللاتينية) ، وقد انبعث هذا التيار بعد ترجمة مؤلفات ابن رشد إلى اللغة اللاتينية ، ويرجع الفضل فى هذه الترجمات إلى (ميشيل سكوت) و(أرمان الألمانى) ، كما أن من أقطاب هذا التيار (ألبين الأكبر) الذى تأثر — إلى حد ما — بأفكار ابن رشد ، برغم معارضته له وهجومه عليه فى بعض القضايا ، كنظرية العقل وغيرها .

أما أعظم أقطاب هذا التيار فهو توماس الإكوينى الذى درج كثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية على النظر إليه باعتباره خصما لدودا لابن رشد ، لأنه عارض ابن رشد فى كثير من آرائه ، إلى الحد الذى حمل بعض الفنانين على تصوير الإكوينى وهو يطأ بقدميه رأس ابن رشد ، كدليل على انتصاره عليه وإفحامه وإظهاره لما فى آرائه من تهافت ، وبرغم ذلك فقد اعترف الإكوينى نفسه بأن ابن رشد هو أعظم شراح أرسطو ، وأنه — من أجل هذا — جدير بالتجلة والاحترام ، وهذا موقف متناقض يدعو حقا للعجب والدهشة . ومما يزيد المرء دهشة وعجبا : أن ثمة أوجها قوية للشبه بين منهجى هذين الفيلسوفين ، بل وفى أفكارهما وأمثلتهما ومصطلحاتها ، فمثلا : فكرة ابن رشد فى الموافقة بين الحكمة والشريعة : فكرة قال بها الاكوينى على نحو قريب مما فعل ابن رشد .

فلا علينا إذا أغفلنا هذا الهجوم شنه الاكوينى على ابن رشد فى بعض نواحى مذهبه ، ونولى وجوهنا شطر نقاط الإتفاق الكثيرة العدد والعميقة المضمون بين فلسفة كل منهما .

ولقد حاول واحد من مؤرخى الفلسفة — وهو آسين بلاثيوس — أن أن يلتمس الطرق التى يمكن أن تكون فلسفة ابن رشد قد اجتازتها ، حتى انتهت إلى الاكوينى ، فانتهى إلى أن ثمة طريقين ، يتمثل أحدهما فى فلسفة موسى بن ميمون الذى أشرنا إلى تأثره بابن رشد ، ولقد اعترف الاكوينى

بمعرفته لآراء ابن ميمون، وعندما أعاد الاكويني كتابة هذه الآراء الرشدية المصدر : لم يعن بنسبتها إلى صاحبها ، فبدت وكأنها من إبتكاره الخاص .

أما الطريق الأخرى — وهى طريق أكثر إحتمالا وأدنى إلى التصديق — فتتمثل فى طائفة (الدومنيكان) وهى الطائفة الدينية التى ينتمى إليها الاكوينى ، فلقد اهتمت هذه الطائفة بالدراسات الفلسفية ، فأوفدت ثمانية من الرهبان إلى بلاد المغرب لهذا الغرض ، وكان من بينهم الراهب (ديموند مارتان) ، وعاد الوفد محملا بالكثير من الكتب ، وكان من بينها : كتابا ابن رشد : تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، وبذلك أصبحت آراء ابن رشد التى يتضمنها هذان الكتابان : معروفة فى دوائر هذه الطائفة ومتداولة بين رجالها ، وليس بالأمر البعيد عن التصديق حقا أن يكون الاكوينى قد عرف هذه الآراء عن طريق كتب « ديموند مارتان » زميله فى المذهب الدينى والطائفى (١) .

وعلى أية حال ، فقد قامت — فيما بعد — فى أروقة جامعة باريس — حركة رشدية واسعة النطاق ، تمثلت فى الدراسات المستفيضة التى قام بها (سيجيه البرابانى) لشروح ابن رشد ، واستغرقت هذه الدراسة من عمره زهاء أحد عشر عاما ، ثم ثبتت الرشيدية اللاتينية أقدامها فى جامعة (بادوا) . وعلى يدى فلاسفتها المتعاقبين (٢) .

---

(١) محمود قاسم : المصدر السابق ص ٤٠ — ٤١ .
(٢) محمد غلاب : المصدر السابق ص ١٤١ — ١٦٠ .

فهـــرس

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب
٢٤٢٣ / ١٩٨٥ م